

EUGEN BISER

Interpretation und Veränderung

Werk und Wirkung Romano Guardinis

FERDINAND SCHÖNINGH

PADERBORN · MÜNCHEN · WIEN · ZÜRICH

INHALT

EINFÜHRUNG	9
I. DIE WIRKUNGSGESCHICHTLICHE KRISE	
Verfall der Aura	11
Der Wirkungsverlust	15
II. DER DENKWEG	
Lebens- und Denkform	21
Die Orientierungshilfen	34
III. DAS WELTVERSTÄNDNIS	
Logisch-mythischer Hintergrund	51
Christliche Klärung	57
IV. CHRISTUS UND CHRISTENTUM	
Literarisch-methodische Einübung	65
Jesus als Mitte und Prinzip	73
V. MENSCH UND GESCHICHTE	
Menschsein als Gabe und Aufgabe	81
Die Signatur des Epochenendes	87
VI. STATISCHE VERÄNDERUNG	
Erziehung zum Selbstsein	101
Standhalten in stürmischer Zeit	107
VII. REVISION DER THEOLOGIE	
Zwischen den Fronten	113
Das Profil des Glaubens	123
VIII. ABSCHIED UND VERMÄCHTNIS	
Das geheime Erdbeben	131
Literarischer Epilog	134
REGISTER	
I. Namen	149
II. Sachen	151
III. Werke	154

EINFÜHRUNG

Für die Festschrift, die zum achtzigsten Geburtstag ROMANO GUARDINIS erschien, wählten die Herausgeber als Titel, der ihnen die denkerische Leistung des Geehrten am zutreffendsten zu umschreiben schien: „Interpretation der Welt“¹. Damit brachten sie nicht nur ihn selbst, vermutlich unbeabsichtigt, in einen denkwürdigen Zusammenhang, sondern auch jeden Versuch, ihn und sein Werk zu würdigen, in einen erheblichen Zugzwang. Denn wer von Interpretation spricht, setzt sich seit der von Marx geübten Feuerbach-Kritik der Frage aus, ob er ‚nur‘ interpretiert und im übrigen alles beim alten gelassen habe, oder ob von ihm auch Anstöße zur Veränderung der interpretierten Welt ausgingen. Im Licht heutiger Interpretationstheorien spaltet sich diese Frage nochmals in zwei weiterführende Teilfragen auf: Stand der zur ‚Weltveränderung‘ geleistete Beitrag, falls es ihn gab, im Zusammenhang mit der interpretatorischen Arbeit, oder erfolgte er unabhängig von ihr? Ging hier ein Gestalter, unabhängig von seinem Theorieentwurf, ans Werk, oder war sein Lebens- und Weltverständnis bereits ‚operational‘ angelegt, so daß es von sich aus auf die Veränderung des Bestehenden drängte? Und wie verstand sich – immer noch vorausgesetzt, daß es ihn tatsächlich gab – dieser Veränderungswille? War es ihm überhaupt darum zu tun, Ansatzstellen zur aktiven Strukturveränderung ausfindig zu machen, oder ging es ihm womöglich darum, drohende Veränderungen durch entschlossenes Ausharren und Standhalten zu verhindern?

So wenig diese Fragen dem Guardini-Bild entsprechen, das sich beim Erscheinen der Festschrift aus Impulsen der Verehrung, Bewunderung und Dankbarkeit ergab, bezeichnen sie doch die Blickpunkte, von denen aus die Gestalt Guardinis heute ins Auge gefaßt werden muß, wenn die zeitüberdauernden Momente an ihr zum

1 Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag, hrsg. von HELMUT KUHN, HEINRICH KAHLEFELD und KARL FORSTER, Würzburg 1965.

Vorschein kommen sollen. Mit Beschwörungen der ‚Größe‘ ist es im Fall Guardinis nicht getan. Denn abgesehen davon, daß über diese Qualifikation erst der weitere Geschichtsgang entscheiden kann, läßt sich dadurch auf keine Weise ersetzen, was nur durch sorgfältige Analyse zu leisten ist. Sie aber ist vom Gang der Wirkungsgeschichte her gefordert. Auch wenn sich eine kritische Würdigung, wie sie wirkungsgeschichtlich verlangt ist, weniger affirmativ ausnimmt, als es dem Stil der Mehrzahl der bisherigen Darstellungen entspricht, ist sie ihrer Grundabsicht zufolge doch nicht weniger positiv². Gerade der Versuch einer denkenden Aneignung kann sich nur auf den dem Denken gemäßen Bahnen bewegen. Der Respekt des Denkens aber bekundet sich in der Genauigkeit der Unterscheidung, der Sorgfalt der Analyse und der Anstrengung des Mitvollzugs. Ein Denker wird vor allem durch den Umgang mit ihm und seiner Gedankenwelt geehrt³.

2 An bisherigen Würdigungen seien genannt H. KUHN, *Romano Guardini*, München 1961; H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini*, München 1970; H. R. SCHLETTE, *Romano Guardini – Versuch einer Würdigung*, in: *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie*, München 1970, 247–287; ders., *Romano Guardini – Werk und Wirkung*, Bonn 1973; A. KUMPF, *Romano Guardini, Diener des Herrn*, München und Salzburg 1970; G. MAHR, *Romano Guardini (Köpfe im XX. Jahrhundert, Bd. 83)*, Berlin 1973.

3 Die aufgeworfenen Fragen sind so geartet, daß sie ihrer letzten Intention nach nicht schon vom Werk, sondern erst von der Person her beantwortet werden können. Insofern gehört die Ausarbeitung einer alle noch zugänglichen Quellen ausschöpfenden Biographie zu den vordringlichsten Desideraten der Guardini-Forschung.

ERSTES KAPITEL

Die wirkungsgeschichtliche Krise

Verfall der Aura

Wer den Versuch einer Annäherung an die Gestalt und das Werk Guardinis unternimmt, sieht sich vor ein Problem gestellt, wie es Kierkegaard mit seiner Unterscheidung des Schülers ‚erster‘ und ‚zweiter‘ Hand zu bewältigen suchte¹. Doch im Unterschied zum Kierkegaardschen Konstrukt hat in seinem Fall der mit dem Schüler erster Hand gemeinte Augenzeuge einen uneinholbaren Vorsprung. Nur er kennt aus originärer Erfahrung die suggestive Kraft des Wortes, das von den Vorträgen auf Burg Rothenfels an bis zum Ende seiner Lehrtätigkeit an der Universität München die Hörer Guardinis in seinen Bann schlug, nur er weiß etwas von der Magie seiner Persönlichkeit, die, ohne im strengen Sinn des Wortes gruppenbildend zu wirken, ihm eine wachsende Zahl von Bewunderern gewann und über seinen Tod hinaus erhielt, nur er weiß um die formende Kraft der Gestalt, die Guardini über die Rolle des Lehrers in die einer prägenden Leitgestalt hinaushob. Die Berichte davon vermitteln nur einen abkünftig-schematischen Eindruck von dem, was nur in der unmittelbaren Kommunikation seine volle Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft besaß². Tragisch dokumentiert

1 KIERKEGAARD, Philosophische Brocken, Kap. IV: Das Verhältnis des gleichzeitigen Schülers (Ausgabe RICHTER), Reinbek bei Hamburg 1964, 52–65.

2 Nachdem GUARDINI auf Veranlassung von CARLO SCHMID auf den Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Christliche Weltanschauung an der Universität Tübingen berufen worden war, erhielt er 1948 einen Ruf auf den gleichnamigen Lehrstuhl an der Philosophischen Fakultät der Universität München. Sein Lehr- und Publikationserfolg trug ihm hohe Ehrungen ein. 1952 erhielt er den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels und 1962 den Erasmuspreis, nachdem er 1952 päpstlicher Hausprälat, 1958 Mitglied der Friedensklasse des Ordens „Pour le mérite“ und 1959 Träger des Großen Verdienstkreuzes der Bundesrepublik Deutschland

das die selbstanalytische Bemerkung zu Eingang der nachgelassenen ‚Existenz des Christen‘ (von 1976), die zwischen Methodenreflexion und Regieanweisung die Mitte hält und darauf hinweist, daß das aus wiederholten Vorlesungen hervorgegangene Werk nur von der Sprechersituation her voll zu verstehen sei. Vom „Einvernehmen zwischen dem Sprechenden und den Hörern“ bis in die Gedankenführung und den Tonfall hinein bestimmt, lebe es vom kreativen Mitvollzug des Gesagten und von der Bereitschaft des Rezipienten, in dem, was es offen lasse, gegebenenfalls zu Ende gedacht zu werden³. So entspreche es auch allein der darin verhandelten Wahrheit, die als Offenbarungswahrheit „von vornherein und wesentlich anderer Natur als die einer einfachen gegenständlichen Erkenntnis“ sei⁴. Indessen zeigt der tatsächliche Eindruck des Werks, daß sich die von der Vorbemerkung verlangte ‚kreative Kommunikation‘ durch einen bloßen Appell des Autors, so sehr sich dieser auf das Erlebnis vielfach gelungener Verständigung stützen mag, nicht hergestellt werden kann. Mit dem Rückverweis auf die allen gleichzeitige Offenbarungswahrheit nennt er zwar den Grund, von dem her echte Vergegenwärtigung möglich wäre; indessen bleibt es bei einer bloßen ‚Zielansprache‘. Das Ziel selbst wird nur im Optativ, nicht im Indikativ erreicht. So vermittelt die ‚Existenz des Christen‘ zwar ein Erinnerungsbild an die kommunikationsstiftende Faszination, die von dem Lehrer und Kerygmatischer Guardini ausging; doch erreicht ihre eigene Aussage nicht jene Dichte, die es dahin bringt, daß der zündende Funke überspringt. Sie ist, in der Terminologie des darin von Lessing bestimmten Kierkegaard ausgedrückt, nur ‚Nachricht‘ von einem gelungenen Kommunikationsereignis, nicht aber jener ‚Krafterweis‘, der dieses Ereignis selbst eintreten läßt.

geworden war. Nachdem er die akademische Arbeit weit über die Altersgrenze hinaus fortgesetzt hatte, sah er sich aus gesundheitlichen Gründen veranlaßt, seine Vorlesungstätigkeit zu Beginn des Wintersemesters 1962/63 abubrechen. Zu Guardinis Predigt- und Vorlesungsstil siehe F. WECHSLER, Romano Guardini als Kerygmatischer, Paderborn 1973, 203–220; F. HENRICH, Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung, München 1968, 75 f.; A. LOPEZ QUINTAS, Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente, Madrid 1966, 82 ff.

3 Die Existenz des Christen. Aus dem Nachlaß hrsg. von JOHANNES SPÖRL, Paderborn 1976, 1.

4 A.a.O., 4.

Von hier aus wird wenigstens zu einem Teil das Defizit verständlich, das fast alle Würdigungen Guardinis neueren Datums vermerken. Selbst die Monographie FRIDOLIN WECHSLERS beginnt mit der Feststellung, daß es nach dem Tod Guardinis (am 1. Oktober 1968) „um ihn still geworden“ sei⁵. Diese Bemerkung fällt um so schwerer ins Gewicht, als noch für THEODOR KAMPMANN der Rang Guardinis „dem eines zeitgenössischen Kirchenvaters“ nahekam⁶. Tatsächlich kann der Versuch einer sachgerechten Würdigung nur mit der Feststellung beginnen, daß die Zeitspanne, die seit Guardinis Tod im Jahr der Studentenrevolte verstrich, eine tiefere Zäsur zwischen ihm, sein Werk und die Nachgeborenen legte, als es dem kalendarischen Abstand entsprochen hätte. Damit verbesserte sich zwar die hermeneutische Ausgangsposition, da aus der vergrößerten Distanz das Zeitbedingte vom Bleibenden genauer unterschieden werden kann. Doch besagt diese Feststellung zugleich, daß Guardinis Wirkungsgeschichte mit der bestürzenden Tatsache eines jäh einsetzenden Bedeutungs- und Effizienzverlustes begann, die seine Bewunderer um so härter treffen mußte, als sich die Strahlkraft der Persönlichkeit und die Faszination der Aussage bis ins hohe Alter fast unvermindert erhalten hatten.

Nur fragend wird man einen Erklärungsversuch unternehmen können. Fiel der Schatten, der vor Guardini bereits die Lebensleistung Peter Wusts, Karl Adams, Joseph Bernharts, Gertrud von le Forts und Reinhold Schneiders – um nur diese wenigen zu nennen – verdunkelt hatte, nun auch auf ihn? Oder ‚büßte‘ er mit diesem unerwarteten Wirkungsverlust für die Woge von Zustimmung und Verehrung, die ihn lebenslang getragen hatte? Oder lagen die Ursachen tiefer: Hatte er sich, wie er bisweilen selbst befürchtete, trotz der ihm lebenslang entgegengebrachten Anerkennung im Grunde doch selbst überlebt?⁷ Hatte die gewandelte Zeit, die wie nur je eine Spätzeit die Demontage der Werte und Ideale betrieb, einfach keinen Raum mehr für derart expansive Gestalten, die wie die seine nur in dem von Vorbildhaftigkeit und Gefolgschaft ausgemessenen Kraft-

5 WECHSLER, Romano Guardini als Kerygmatischer, 11.

6 KAMPMANN, Das Geheimnis des Alten Testaments, München 1962, 353.

7 Nach dem Eindruck GERHARD MAHRS starb Guardini im Bewußtsein, „sein eigenes Werk überlebt zu haben“, wenn freilich auch in der Hoffnung auf eine Wiederbelebung des Interesses an ihm: Romano Guardini, 90.

feld bestehen können? Oder hing der akute Wirkungsverlust mit der Ausgangsfrage zusammen: Hatte Guardini, überwiegend der Aufgabe der Interpretation verschrieben, doch ein zu geringes Interesse an aktiver Weltveränderung, um für eine Generation, die, frustriert und intolerant, diese als einziges Wahrheitskriterium gelten ließ, noch glaubhaft zu sein? Auch eine letzte Motivation ist nicht ausgeschlossen, die mit eben jener Sprache gegeben ist, die über Jahrzehnte hinweg Hörer wie Leser gleichermaßen in ihren Bann geschlagen hatte: Hatte sich zwischen die an Goethe und Rilke geschulte Ausdrucksweise Guardinis, deren Problematik er selbst mit aller Schärfe angesprochen hatte⁸, und die sozialkritisch getönte Sprache der folgenden Generation eine Sprachschranke geschoben, die nun zum plötzlichen Kommunikationsabbruch führte?⁹ Vermutlich nennt eine jede dieser Fragen einen Faktor, der mitverursachend ins Spiel kommt. Doch soviel an ‚Erklärungen‘ aufgeboren werden mag; auch in ihrer Zusammenfassung können sie die Bestürzung angesichts des Erosionsprozesses nicht mildern, von dem, wenn überhaupt einer, dann Guardini ausgenommen schien.

Plausibel läßt sich das Angeführte nur unter der Voraussetzung machen, daß man die Kategorie des Kunstwerks an die Lebens- und Wirkungsgestalt Guardinis heranträgt und die ihm lebenslang bewahrte verehrungsvolle Rezeption unter den Begriff der ‚Reproduktion‘ subsumiert. Denn unter dieser Voraussetzung entspricht der eklatante Effizienzverlust, der seine Wirkungsgeschichte kennzeichnet, dem, was WALTER BENJAMIN im Blick auf die technische

8 Wenn man HANS MAIER auch zustimmen muß, daß die Form für Guardini zwar „nichts Beliebigen, aber auch kein Selbstzweck“ war (Gedenkrede aus Anlaß des 10. Todestags in der Katholischen Akademie München), ist sein Stil doch so sehr von Merkmalen der Rilkeschen Prosa geprägt, daß sein Urteil über die Sprache Rilkes, die einem jeden, der sich von ihr bilden lasse, zum Unheil werde, zumindest partiell auf ihn selbst zurückfällt: „Was in ihr vor sich geht, sind zum guten Teil Verbrennungsvorgänge“; denn es zerfalle etwas in ihr, „was zum Gefüge, man möchte sagen, zur Ehre der Sprache gehört“: Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, München 1941, 422 f. Dazu auch die Hinweise S. 54, Anm. 10.

9 Nachdem HANS ERICH NOSSACK (nach einem brieflichen Hinweis vom 2. 12. 1964) sogar Buber von ADORNOS ‚Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie‘ (Frankfurt/M. 1964) mitgetroffen sah, wird man sich fragen müssen, in welchem Umfang das auch auf den andauernd vom ‚Eigentlichen‘ redenden Guardini zutrifft.

Reproduzierbarkeit des Kunstwerks den ‚Verfall der Aura‘ nannte¹⁰. Dabei wird bewußt in Kauf genommen, daß mit der Übernahme dieser Formel das Problem des Wirkungsverlusts in eine rezeptionsästhetische Perspektive tritt. Nur müßte das Instrumentarium dieser Sehweise, um auf Guardini wirklich anwendbar zu sein, um die ästhetisch verstandenen Kategorien der ‚Originalität‘, der ‚Ausstrahlung‘, der ‚Rolle‘, aber auch um den damit gegebenen Gedanken einer nur befristeten Wirksamkeit angereichert werden¹¹. Vermutlich könnte die Einbeziehung derartiger Vorstellungen den unerwarteten Rezeptionsabbruch besser verständlich machen, als dies nur mit Hilfe wirkungsgeschichtlicher Analysen möglich ist, so wenig auf diese verzichtet werden kann.

Der Wirkungsverlust

Die steil abfallende Popularitätskurve, mit der die Wirkungsgeschichte einsetzt, wird durch kaum etwas so drastisch belegt wie durch ein Vorkommnis, das bei aller Beiläufigkeit doch zugleich von symptomatischer Beweiskraft ist. Die Porträtfolge, mit welcher die kurz nach Guardinis Tod erschienene ‚Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert‘ schloß und ihrem Titel zufolge den Anspruch erhob, die ‚bahnbrechenden Theologen‘ des Zeitalters vorzustellen, rechnete dazu zwar von katholischen Autoren Chenu, Balthasar, Rahner, Congar und de Lubac; doch verweigerte sie Guardini den Ehrenplatz in dieser literarischen Walhalla¹². Daß dieser Ausschluß zudem fast widerspruchsfrei hingenommen wurde, läßt sich nur damit erklären, daß Guardini unter dem Schutzschild der ihm von seinem Freundes- und Verehrerkreis entgegengebrachten

10 BENJAMIN, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/M. 1955, 154.

11 Dazu R. WARNING, Rezeptionsästhetik, München 1975, 26; ferner H. LINK, Rezeptionsforschung, Stuttgart 1976, 73–152.

12 Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Bahnbrechende Theologen, hrsg. von H. VORGRIMLER und R. VANDER GUCHT, Freiburg/Br. 1970. Von den Verfassern der Beiträge zu den drei vorangehenden Bänden ließ sich nur HERIBERT MÜHLEN zu einer etwas einläßlicheren Zitation herbei (II, 158); die übrigen beließen es bei einigen knappen Erwähnungen; dazu meine kritische Würdigung unter dem Titel ‚Bilanz eines Aufbruchs‘, in: Diakonia – Der Seelsorger 2 (1971) 353–356.

Zustimmung einen Erosionsprozeß erlitten hatte, der an die Substanz seines Fortwirkens rührte.

Soweit das überhaupt durch äußere Daten belegt werden kann, geschieht dies durch den Ablauf der Rezeptionsgeschichte¹³. Nach Ausweis der von HANS MERCKER erarbeiteten Guardini-Bibliographie weist schon die Abfolge der etwa achtzig Würdigungen Guardinis, die in Form von Monographien, Aufsätzen und Porträtskizzen vorliegen, eine eigentümliche – je nach Werkgruppe phasenverschiedene – Schwankung auf. Während die Monographien zu Beginn und Ende der sechziger Jahre einen gewissen Höhepunkt zu verzeichnen haben und die höchste Frequenz der Porträtskizzen zwischen den Jahren 1949 und 1956 liegt, erschienen die vergleichsweise zahlreichsten Aufsätze gegen Ende der sechziger Jahre¹⁴. Dagegen ist bereits diesem ersten Vergleich zufolge für die Zeit nach dem Tod Guardinis auf ein rasches Abflauen des Interesses an ihm zu schließen¹⁵. Der Eindruck verstärkt sich noch, wenn man das zahlenmäßige Verhältnis der Originalwerke mit den gleichzeitig erschienenen Stellungnahmen und Rezensionen vergleicht. Danach hielten sich die beiden Werkgruppen annähernd schon 1921, endgültig jedoch 1933 die Waage. Nachdem im letzten Jahr des Zweiten Weltkriegs (1945) lediglich eine Rezension herausgekommen war – 1918 waren immerhin drei Würdigungen erschienen –, pendelt sich das Verhältnis schon 1950 auf 55:88 ein, um sich mit leichten Schwankungen bis 1965 auf dieser Höhe zu halten¹⁶. Bereits im folgenden Jahr ist jedoch ein steiler Abfall der Publikationskurve auf den Stand von 26:22 zu verzeichnen. Ein Anstieg, der indessen hauptsächlich auf die verlangsamte Rezeption im Ausland zurückzuführen ist, erfolgt erst wieder im Todesjahr Guardinis (1968). Sieht man von den durch den Tod veranlaßten Würdigungen der beiden folgenden Jahre ab, so ist die Folgezeit durch ein rapides Ab-

13 Die folgenden Angaben stützen sich auf die von HANS MERCKER erarbeitete ‚Bibliographie Romano Guardini‘, hrsg. von der Katholischen Akademie in Bayern (Paderborn 1978), die als ein unentbehrliches Hilfsmittel der exakten Guardini-Forschung zu gelten hat.

14 Bibliographie, 163–169.

15 Nach allem zu schließen brachte das Datum des zehnten Todestags zwar eine Anzahl respektvoller Äußerungen, aber noch keine erkennbare Tendenzwende.

16 Bibliographie, 391–399.

sinken der Publikationsfrequenz gekennzeichnet, die ihren Tiefpunkt 1961 (mit fünf Veröffentlichungen) und 1976 (mit nur noch drei Publikationen) erreicht¹⁷.

Noch düsterer wirkt dieses Bild, wenn man auf die thematischen Schwerpunkte der Rezeption achtet. Denn schon ein flüchtiger Überblick über die stellungnehmenden und verarbeitenden Publikationen zeigt, daß sich diese nicht, wie es Guardinis erklärte Absicht war, von seiner Denkbewegung anregen, sondern lediglich zu zustimmend-repetierenden Würdigungen seiner Gedanken bewegen ließen. So wirken diese wie Steinwürfe in einen Teich, die jeweils beim Auftreten mehr oder minder rasch verebbende Wellenkreise entstehen ließen, nicht jedoch wie Denkanstöße, die auf kreative Weise aufgegriffen und fortgebildet wurden. Noch nicht einmal das berühmte Wort vom „Erwachen der Kirche in der Seele“, mit dem Guardini nach dem Ersten Weltkrieg einer ganzen Generation das Stichwort ihres Kirchen- und Selbstverständnisses zurief¹⁸, fand eine seiner bewußtseinsbildenden Kraft entsprechende literarische Resonanz¹⁹. So entstehen in ermüdender Regelmäßigkeit nach Veröffentlichungen wie ‚Der Gegensatz‘ (von 1925), ‚Welt und Person‘ (von 1939), ‚Freiheit, Gnade, Schicksal‘ (von 1948) oder auch der Monographien über Dostojewskij (von 1932), Augustinus (von 1935) und Hölderlin (von 1939) ganze Reihen von bestätigenden und kommentierenden Arbeiten, die aber gerade durch ihre Abhängigkeit vom jeweils angeschlagenen Thema erkennen lassen, wie wenig eine kreative Fortentwicklung der vorgetragenen Gedanken in Gang kam. Einen Sonderfall bildet lediglich die unter dem Titel ‚Das Ende der Neuzeit‘ gebotene Zeitanalyse (von 1950), die

17 Die minimale Anzahl reduziert sich, genauer besehen, auf die Monographie von MAHR, da es sich bei den beiden anderen Fällen einmal um einen Nachdruck und zum andern um einen Zeitungsbericht über die Verleihung des Guardini-Preises handelt: Bibliographie, 193 und 227. Eine ähnliche Sachlage ergibt sich für das Jahr 1971 (a.a.O., 174; 188 und 226).

18 Erstmals in dem gleichnamigen Hochland-Beitrag 19 (1922) 257–267 und dann in dem gleichzeitig erschienenen Sammelband ‚Vom Sinn der Kirche‘, Mainz 1922, der in 4. Auflage (1955) von Johannes Spörl, vermehrt um ein Geleitwort aus seiner Feder, neu herausgegeben wurde. Näheres dazu S. 123, Anm. 47.

19 Eine Ausnahme davon macht nur der Aufsatz von SIGISBERT KRAFT, Romano Guardini: Das Erwachen der Kirche in den Seelen. Überlegungen zur Neuauflage von Guardinis Buch: Vom Sinn der Kirche, in: Die Seele 32 (1956) 84 ff.

eine kontrastreiche und sich über Jahre hinwegziehende Diskussion auslöste²⁰.

Auch wenn man daraus nicht die fatale Folgerung ziehen kann, daß Guardini in einem letzten Sinn unverstanden geblieben sei, spricht doch die Linearität dieser Rezeption eine bedenkliche Sprache. Und dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß der Konzentration auf thematische Schwerpunkte nicht minder auffällige Ausfallserscheinungen gegenüberstehen. So fehlt nicht nur eine zusammenfassende Würdigung von Guardinis Anthropologie, sondern, was weit schwerer ins Gewicht fällt, auch eine Aufarbeitung der Christologie, von einer Analyse seines Offenbarungsverständnisses ganz zu schweigen. Noch nicht einmal seine perspektivenreichen Äußerungen zu Wesen und Funktion des Glaubens gaben den Anstoß zu einer umfassenden Ausarbeitung seiner Glaubentheorie²¹. Sogar Guardinis entschlossenes Eintreten für das Recht religiöser Erfahrung, mit dem er ein antimodernistisches Tabu brach, fand nur eine vergleichsweise schwache Resonanz²². Geradezu verhängnisvoll aber mußte es sich auf die Frage seiner Aktualität auswirken, daß zwei Gesichtspunkte unerörtert blieben: seine politische Position und sein Sprachverständnis. Denn wenn irgendwo der Brückenschlag von Guardini zur Gegenwart erfolgen konnte, dann im Feld dieser beiden Fragestellungen. Nachdem Walter Dirks schon in seiner Replik auf das ‚Ende der Neuzeit‘ die Frage nach Guardinis Beitrag zur Weltveränderung aufgeworfen hatte²³, hätte diese Problemstellung unter dem Druck der allgemeinen Politisierung des Denkens um so mehr aufgegriffen werden müssen, als darauf keineswegs Fehlanzeige erstattet zu werden brauchte. Ähnlich enttäuschend verläuft die Suche nach einer angemessenen Würdigung

20 Zusammengefaßt in dem Sammelband ‚Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über das Ende der Neuzeit‘, Würzburg (1953).

21 Einen wichtigen Anfang damit macht freilich der Beitrag von PAUL SCHMIDT, der unter dem Titel ‚Glaubenserfahrung und Glaubenskritik‘ Guardinis Vorstellungen zu einer ‚Kritischen Theologie des Glaubens‘ skizzierte, in: Theologie und Glaube 58 (1974) 323–338.

22 Dazu A. BABOLIN, Die religiöse Erfahrung bei Romano Guardini, in: Philosophische Anthropologie, Rechtsphilosophie, Sozialphilosophie, Politische Philosophie, Religionsphilosophie, Philosophiegeschichtliche Forschung, Wien 1970, 371–375.

23 Unsere geschichtliche Zukunft, 31.

von Guardinis Beitrag zum Sprachproblem, mit dem erneut die Frage seines aktuellen Fortwirkens zur Diskussion stand²⁴. Nur zögernd wagt man, in diesem Zusammenhang noch auf einen weiteren Umstand aufmerksam zu machen, der mehr noch als diese thematischen Ausfallerscheinungen auf eine innere Defizienz des Fortwirkens Guardinis und die Einseitigkeit seiner Rezeption verweist. Er betrifft die unbestreitbare Tatsache, daß sich unter der Fülle der Autoren, die sich bei Lebzeiten kommentierend und interpretierend mit ihm befaßten, nur eine überraschend geringe Anzahl von wirklich bedeutenden Namen finden. Zwar gibt es einen – freilich vom Mißtrauen des Empfängers überschatteten – kurzen Briefwechsel Guardinis mit BUBER²⁵ und einen anerkennenden Hinweis VIKTOR VON WEIZSÄCKERS auf Guardinis gleicherweise sensible und zupackende Verdeutlichung des Gegensatzes²⁶. Außerdem ist an die ebenso nachdrücklichen wie verständnisvollen Würdigungen zu erinnern, mit denen HERMANN HESSE zunächst auf die Dostojewskij-Studie Guardinis und dann auf sein Pascal gewidmetes Werk ‚Christliches Bewußtsein‘ (von 1935) aufmerksam machte. Im Hinblick darauf rühmt Hesse „die vornehme Art“, mit welcher Guardini „seine Interessiertheit für aktuelle und für protestantische Probleme, ja eine gewisse Anfälligkeit für diese Probleme mit der festen Haltung des kirchlich Gebundenen“ vereinige. Und er fügt dem hinzu:

-
- 24 Wenn WECHSLER darüber Klage führt, daß sich in zwei neueren Abhandlungen über Kerygmata und die Geschichte der katholischen Predigt kein Hinweis auf den Prediger Guardini findet (a.a.O., 13), gilt das erst recht für die Ignorierung des Sprachtheoretikers und Sprachpraktikers Guardini in den zahlreichen Untersuchungen über die Struktur und Funktion der religiösen Sprache. Von Guardinis Rang als Sprachdenker vermittelt sein Vortrag ‚Die religiöse Sprache‘ (in dem von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste hrsg. Sammelband: *Die Sprache*, München 1959, 13–44) einen starken Eindruck.
- 25 Da GUARDINI fast das gesamte Briefmaterial (einschließlich der Durchschriften der von ihm selbst verfaßten Briefe) vernichtete, blieben nur die von ihm an BUBER adressierten (vom 9. Dezember 1922 und vom 23. März 1923) erhalten: Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten II* (1918–1938), Heidelberg 1973, 144 und 162.
- 26 WEIZSÄCKER, *Natur und Geist* (Originaltitel: *Psychology of Sex Relations*), München o. J., 154. Schon 1932 hatte WEIZSÄCKER Guardinis Schrift ‚Der Gegensatz‘ gewürdigt, in: *Europäische Revue* 2 (1932) 133, und in seinem Rückblick ‚Begegnungen und Entscheidungen‘ (Stuttgart 1949, 31–34) ging er ausführlich auf das Wirken Guardinis nach dem Ersten Weltkrieg ein.

Weniger als irgendein anderer der ihm verwandten Autoren neigt er zum geistigen Hochmut. Und besonders liebe ich an ihm, daß er zum Beispiel die Verzweigungshaltung der jetzigen dialektischen Theologie zu verstehen, ja mitzufühlen fähig ist, ohne darum seinen Glauben an den Menschen, der nicht nur Sünder und verderbt, sondern auch Gottes Geschöpf und vom Ursprung her zu Gott hingereicht ist, zu verlieren²⁷.

Doch damit hat sich die Liste der weltweit bekannten Namen auch schon erschöpft. Dem entspricht es, daß von einer wirklichen Rezeption seiner theologischen Impulse nur bei PRZYWARA und SCHMAUS die Rede sein kann²⁸. So kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Guardini den sein Denken primär bestimmenden Dialog mit den abgeschiedenen Gestalten der Geistesgeschichte, nicht aber mit seinen Zeitgenossen führte. Das wird von einem Blick auf die Liste der von ihm selbst zitierten Namen eindrucksvoll belegt. Sie reicht von den Gestalten der Antike, der Patristik und der Scholastik bis hin zu denen des neuzeitlichen Geisteslebens mit Einschluß jener, die bis zu seinem Wirken im katholischen Denkraum verfemt oder geradezu tabuisiert waren. Aber sie bricht unvermittelt bei BUBER, HEIDEGGER und JASPERS ab, so daß der Eindruck eines Kommunikationsabbruchs gegenüber denen entsteht, die – wie insbesondere die Vertreter der Kritischen Theorie – das Gespräch der Gegenwart prägten und als solche die Kontinuität seines Fortwirkens gewährleisten hätten. So spiegelt die Krise der Rezeptionsgeschichte den Tatbestand, daß sich Guardini immer schon in einer bloßen Teilkommunikation befand, die gegen Ende seines Wirkens auf das Minimum eines fast völligen Verstummens herabsank. Geistesgeschichtlich gesehen ist das Spätwerk somit ein Monolog, dem die innere Gesprächsbeziehung auch ungeachtet der Tatsache fehlt, daß er in bewußtem Hinblick auf das Auditorium seiner Vorlesungen geführt wurde.

27 Nach MAHR, Romano Guardini, 63 ff.

28 In seinem Werk ‚Katholische Krise‘ (Düsseldorf 1967, 71) bestimmt PRZYWARA die Herkunft von Guardinis Kirchenbegriff, in seinem ‚Ring der Gegenwart‘ (I, Augsburg 1929, 360) geht er auf Guardinis Gegensatz-Schrift ein. Daß sich SCHMAUS die Gedankenwelt Guardinis zu eigen gemacht und seiner gesamten Dogmatik zugrundegelegt habe, betont MÜHLEN in seinem Anm. 12 erwähnten Beitrag zu Band III der ‚Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert‘.

ZWEITES KAPITEL

Der Denkweg

Lebens- und Denkform

Wenn man bedenkt, in welch hohem Maß Guardini „anrührende Macht, bewegende Erschütterung“ war, wie er sich im Blick auf Pascal ausdrückt, möchte man die Frage nach seiner Denkgestalt spontan damit beantworten, daß man ihn der Kategorie der ‚Existenzdenker‘ zuordnet¹. Zwar haben ihn Vertreter dieses Typus, bei dem das Denken die Auslegung des Lebens und die Selbstverwirklichung die Gegenprobe des Denkens bildet, immer wieder fasziniert und – wie die Monographien zu Augustinus, Pascal, Hölderlin und Dostojewskij zeigen – zu wiederholten Deutungsversuchen angeregt²; auch blieb die Thematik der Existenzdeutung bis in die nachgelassene ‚Existenz des Christen‘ (von 1976) hinein eines von Guardinis Vorzugsthemen³. Doch interpretierte er in diesen Werken das, was er selbst allenfalls in spiegelbildlicher Entsprechung – und Brechung – war. Interpretation ist nicht nur eine Kunst und als solche Ausdruck eines Vermögens, sondern immer auch die Folge eines als Notstand empfundenen Unvermögens. Während der originäre Denker monologisch aus sich selbst schöpft, sucht der Interpret im andern das, was ihm fehlt. Deshalb ist Interpretation

1 Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, Leipzig 1935, 18.

2 Eine nähere Würdigung dieser Monographien erfolgt in dem Abschnitt ‚Die Orientierungshilfen‘.

3 Außer in der nachgelassenen Untersuchung ging GUARDINI auf das Existenzproblem auch in folgenden Werken ein: Askese als Element der menschlichen Existenz, in: Vom stilleren Leben, Würzburg 1956, 23–48; Zur Struktur des augustini-schen Existenzbewußtseins, in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 62 (1943) 79–106; Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960; nach Ausweis der Vorlesungsankündigungen war auch die Ethik, mit deren Ausarbeitung sich GUARDINI in den letzten Jahren befaßte, auf beträchtliche Strecken als Beitrag zur Existenzerhellung gedacht.

auch um eine ganze Ordnung mehr als die Auslegung eines vorgegebenen Sinn- und Sachverhalts. Wer interpretiert, sucht einen Lebenskontakt; er greift aus der Erfahrung des eigenen Mangels nach dem andern aus, um im Zusammenschluß mit ihm wenigstens für den Akt des Interpretierens jenes Ganze zu bilden, von dem er instinktiv weiß, daß er es nicht ist⁴.

Guardinis Denken ist seiner Grundstruktur nach interpretatorisch, nicht systematisch. Seine Stärke ist die Einfühlung, die sensible Erfassung von Gestalten und Strukturen, nicht die kreative Konstruktion, so sehr ihm diese als insgeheim angestrebtes Ziel vorgeschwebt haben mochte. Der Interpretation verschrieben, bedurfte er, um schöpferisch zu werden, des anregenden Impulses, der Betroffenheit durch die Sache, die sein interpretatorisches Interesse erregte. In der Regel ging dieser Anstoß von einer Gestaltwahrnehmung oder von der Entdeckung eines Sinnzusammenhangs aus. So entsprach es der intuitiven Grundverfassung seines Denkens. Für beide Möglichkeiten bietet die Entstehung des Augustinus-Buchs ein gutes Beispiel. In dem bemerkenswerten Vorwort dazu erklärt er eingangs, daß ein Buch wie dieses nicht so entstehe, „wie der Schreiber wünscht, sondern wie es selbst will“⁵. Nachdem die Untersuchung ursprünglich als Deutung der christlichen Existenz auf der Basis der augustinischen Bekenntnisschrift gedacht war, habe sich das „innere Geschehen, von dem die Bekenntnisse erzählen“, vorgedrängt und die Führung übernommen. Diese Aufgabe müsse nunmehr gelöst werden⁶. Gestaltwahrnehmungen dieser Art haben für Guardini jeweils auch diakritische Bedeutung, sofern sie die Rechtfertigung seines Verfahrens gegenüber anderen möglichen Annäherungsformen in sich tragen. Im Fall des Augustinus-Buchs verbot sich ihm die psychologische Annäherung ebenso wie die geistesge-

4 Eine Episode aus dem Leben KIERKEGAARDS kann das bestätigen. Gelegentlich äußerte er, daß es kennzeichnend für das Genie sei, nichts und niemand außer sich selbst zu verstehen. Nicht lange danach gestand er, daß er niemals die Fähigkeit besessen habe, „andere objektiv aufzufassen“. Nach den Erinnerungen Hans Bröckners (§ 11), wiedergegeben in „Die Wiederholung – Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin“ (Ausgabe RICHTER), Reinbek bei Hamburg 1961, 113.

5 Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, Leipzig 1935, 13.

6 Ebd.

schichtliche, insbesondere aber die ethisch-paradigmatische, die in der Bekehrung Augustins lediglich den Modellfall einer sittlich-religiösen ‚Kehre‘ erblickt. Sie vereinfacht ungebührlich, weil sie den Vorgang zu einem bloßen Beispiel herabwürdigt und seinen ganzen Sinn in die Erreichung des Ziels verlegt. Im Menschenleben gibt es für Guardini jedoch nichts, was „nur um eines andern willen da wäre“; vielmehr trägt jedes Vorkommnis seinen Sinn in sich⁷.

Auf diesem Weg können zwar Paradigmen der – vom Interpreten stets angezielten – eigenen Selbstwerdung gewonnen werden, jedoch nicht konkrete Anstöße dazu. Das Augustinus-Buch trägt aber auch diesem Interesse Rechnung. Denn die Methode, die Guardini alternativisch zu den zurückgewiesenen Annäherungsweisen entwickelt, zielt darauf ab, dem ‚Bekenner‘ Augustinus an der ‚Wurzel‘ seines Gedankens beizukommen, dort, wo sein Gedanke „aus dem inneren Tun und Sein hervorgeht und wieder dahin zurückkehrt“, und wo ihn der Vorgang, von dem er bekennd berichtet, „auf Leben und Tod erfaßt“⁸. An dieser Stelle führt der Versuch, die Denkform Guardinis nachzuzeichnen, an den Kern seines Interpretationsverständnisses heran. Denn er könnte sich nicht um die Erfassung der seinshaften Wurzel des auszulegenden ‚Gedankens‘ bemühen, wenn er nicht mit Nietzsche davon überzeugt wäre, daß es bei jedem voll ausgestalteten Interpretationsakt darum geht, hinter dem Wort die Sprachmusik, hinter der Musik die sie tragende Leidenschaft und hinter dieser die sich in alledem äußernde Person aufzudecken⁹. Im Blick auf dieses Interpretationsmodell könnte man auch sagen, daß Guardini seine Auslegungen im Dialog mit dem jeweiligen Autor entwickle. Wie gerade das Augustinus-Buch zeigt, gehört sein primäres Interesse nicht so sehr der freigelegten Struktur, so sorgfältig er sich auch um deren Ausarbeitung bemüht, sondern der sich in dieser Sinngestalt zugleich verhüllenden und entbergenden Person. Sie in ihrer Aussage ‚zur Rede zu stellen‘, ist die innerste Absicht der interpretatorischen Bemühung. Nur in der Fühlung mit ihr – und darin besteht der rückbezügliche Sinn des Verfahrens – kann der erhoffte Anstoß zur eigenen Verwirklichung erfahren werden. Denn Interpretation

7 Ebd.

8 A.a.O., 20; 16.

9 NIETZSCHE, Nachlaß (Die Unschuld des Werdens) I, § 508.

ist, wie sich nunmehr immer deutlicher zeigt, eine Form der nachschaffenden Kreativität, Ausdruck eines innersten Angewiesenseins, das im deutenden Umgang mit fremden Lebenszeugnissen die in der eigenen Binnenerfahrung vermißte Ganzheit sucht.

Guardini ist kein Existenzdenker; die Einheit, in der bei diesem das Denken zur eigenen Lebenswirklichkeit steht, ist bei Guardini vielmehr in eine Art ‚Korrespondenzverhältnis‘ auseinandergenommen, so daß sich Leben und Denken komplementär zueinander verhalten. Zu diesem Befund wird man durch die Beobachtung geführt, daß von der Lebensgestalt Guardinis offensichtlich kein Anreiz zu interpretierender Darstellung ausgeht. Denn zu den bestürzenden Fakten, die Guardinis Wirkungsgeschichte kennzeichnen, gehört auch das auffällige Fehlen einer Biographie. Da es im Guardini-Kreis nicht an befähigten Autoren mangelte, kann der Grund nur in dem liegen, der sein Zentrum bildete. Tatsächlich erscheint die Lebensgestalt Guardinis in eben dem Maß geprägt und geschlossen, wie sein Denken offen und einfühlsam wirkt. Bis in die Gesichtszüge hinein war der geradezu ‚danteske‘ Zuschnitt der Persönlichkeit zu registrieren. ‚Gestalt‘ ist Guardini vor allem im Sinn der klaren Profilierung und Abgrenzung, die nach innen ‚Bändigung‘, nach außen hin ‚Distanz‘ besagt. Das kommt dem Eingeständnis gleich, daß es nicht nur das klassische Ideal des ‚geformten Reichtums‘ war, dem er sein Profil verdankte. Zu einem Teil – wer vermag zu sagen, zu einem wie großen Teil? – war diese Gestalthaftigkeit vielmehr auch Schutzschild, Abschirmung und – Maske, hinter der sich unterdrückte Problematik, verheimlichtes Leid, bestandener und unausgestandener Lebenskampf verbargen. Erst spät, in dem von MESSERSCHMID veröffentlichten Briefwechsel mit Reinhold Schneider, der bezeichnenderweise nur in einem Antwortschreiben Schneiders erhalten blieb¹⁰, und in einigen – in der Aussage schon halb zurückgenommenen – Äußerungen der ‚Theologischen Briefe an einen Freund‘ (von 1976), gestand der an der ‚Grenze des Lebens‘ Stehende einiges von diesen Kämpfen und Leiden ein¹¹.

10 Dazu das von FELIX MESSERSCHMID verfaßte Geleitwort zu Paul Schmidt, Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik. Eine Untersuchung zum Werk Romano Guardinis, Düsseldorf 1973, 9–13. Näheres zu Eingang des Schlußkapitels (S. 131).

11 Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens, hrsg. aus dem Nachlaß, Paderborn 1976.

Wenn es sich aber so mit Guardini verhielt, ging von seiner Lebensgestalt nicht nur kein unmittelbarer Anreiz zu biographischer Darstellung aus; vielmehr stellte sie jeden derartigen Versuch vor eine fast ausweglose Situation. Um die Lebensgeschichte Guardinis erzählen zu können, hätte er die Form aufbrechen müssen, die dieser Geschichte aus unterschiedlichsten Gründen das Gepräge gab. Damit aber wäre die ‚Lebensgestalt‘ nicht nur auf eine nicht mehr wiederherstellbare Weise zerstört worden, sondern auch das Geheimnis ihrer Ausstrahlung unerklärt geblieben. Ins Positive gewendet, besagt das, daß Guardini allenfalls nach Art eines Kunstwerks gedeutet werden könnte. Eine derartige Deutung hätte jedoch den Verzicht auf jede lebensgeschichtliche Erklärung der Gestalt zur Voraussetzung, die ihn ebenso sehr zur Geltung brachte wie – verbarg.

Sicher tut man Guardini vordergründig Unrecht, wenn man ihm mit BALTHASAR vorwirft, daß er aus der bürgerlichen Welt „nicht entschlossen genug herausgetreten sei“ und der „Not der menschlichen Massen“ nicht offen genug ins Gesicht geschaut habe¹². Allenfalls besteht der Vorwurf in dem Sinn zu Recht, als Guardini nie so weit aus sich hervortrat, daß dabei die ‚Geschichte seiner Seele‘ oder auch nur die innere Vorgeschichte seiner Gedanken zum Vorschein gekommen wäre. Noch nicht einmal an der „Grenze des Lebens“ sprach er – in signifikantem Unterschied etwa zu Schneider in seinem ‚Winter in Wien‘ (von 1958) – mit jener Rückhaltlosigkeit, die diese Positionsbestimmung erwarten läßt. Bis in die ‚offensten‘ Äußerungen hinein ist vielmehr der Wille zu Selbststilisierung – und Selbstverheimlichung – spürbar, der seiner Aussage zwar ein Höchstmaß an Geformtheit verleiht, sie aber weder im Predigt- noch im Briefwerk – als frühes Gegenstück zu den ‚Theologischen

12 Zumindest als Theoretiker ist Guardini von diesem Vorwurf nicht betroffen, da er wie kaum ein Zeitanalytiker auf die Probleme der Massengesellschaft einging; vom Recht des gegen ihn erhobenen Vorwurfs wird im weiteren Zusammenhang die Rede sein: BALTHASAR, Romano Guardini, 108. Wie eine vorweggenommene Entkräftung des Vorwurfs nimmt sich die von WALTER DIRKS gebotene Charakteristik aus: „Guardini stellt sich auf die Seite des arbeitenden Menschen und seiner besten Kraft, der Solidarität . . . Er sieht in dem, was wir ängstlich oder hochmütig Masse nennen, den Ort für den Heiligen Geist bereitet. Er weigert sich, am Menschen und an der menschlichen Welt zu verzweifeln. Das ist befreiend“. Nach A. KUMPF, Romano Guardini, 69 f.

Briefen' sind hier die ‚Briefe vom Comer See‘ (von 1927) zu nennen – zur ‚Reinheit‘ spontaner Selbstzeugnisse gelangen läßt. Um so weniger wird Guardini jedoch von der unmittelbaren Intention des Vorwurfs getroffen. Denn auch er hatte, wenngleich nur auf der ihm lebensgeschichtlich zugewiesenen Ebene, einen ‚Klassenkampf‘ zu bestehen, der ihm durch die in der Distanz der Verehrung verharrende – und gehaltene – Hörer- und Lesergemeinde auferlegt war. Es war ein Kampf, der zwischen den Fronten ‚Rollenkonflikt‘ und ‚Beanspruchung‘ ausgetragen werden mußte. Da Guardini bei aller Bereitschaft, sich seelsorgerlich, pädagogisch und nicht zuletzt auch literarisch in Anspruch nehmen zu lassen, in dieser Hinsicht zugleich eine Art ‚Immunisierungsstrategie‘ entwickelte¹³, brachte der Rollenkonflikt die wesentlich größeren Belastungen mit sich. Denn der zur Autarkie neigenden Natur Guardinis entsprach es zweifellos nur partiell, anhaltend ins Blick- und Schwerefeld der Verehrung gerückt, mit der Aura der Vorbildlichkeit umgeben, zur Leitgestalt stilisiert zu sein. Ein werkbiographisches Interesse kam erschwerend hinzu. Was das Wechselverhältnis mit seinem Kreis Guardini auf der einen Seite an Bestätigung, Anregung und Sicherheit einbrachte, nahm es ihm auf der andern Seite durch den Entzug jener Atmosphäre, deren es zur Ausarbeitung eines geschlossenen Lebenswerks bedurft hätte. Die Spuren dieses Entzugs treten deshalb, wie Balthasar deutlich machte, gerade in der Gestalt des Werks unübersehbar zutage¹⁴. In seiner aus Anlaß des siebzigsten Geburtstags verfaßten Rückschau auf die eigene Schriftstellerei gab sich Guardini darüber, halb apologetisch, halb bekümmert, selbst Rechenschaft¹⁵. Fast alle seine Schriften, so gestellt er in diesem Zusammenhang, seien Gelegenheitsschriften: Aussagen, die aus dem Lebenszusammenhang heraus zur Sprache drängten und als solche angesehen werden sollten¹⁶. Mit diesem Eingeständnis vollzieht er eine unwillkürliche Annäherung an

13 Wie Kenner der Szene berichten, neigte Guardini bei aller Sensibilität und Toleranz zu einer gewissen Härte, die sich nicht zuletzt darin bekundete, daß er gehorsame Anerkennung seiner Autorität forderte und bei seinen Lehrveranstaltungen nicht die geringste Störung aufkommen ließ.

14 BALTHASAR, Romano Guardini, 108.

15 In: Stationen und Rückblicke, Würzburg 1965, 23–34.

16 Dazu die Monographie FRIDOLIN WECHSLERS, Romano Guardini als Kerygmatischer, 54 f.

NIETZSCHE, dem es ebenfalls, wenngleich aus andern Gründen, versagt blieb, das systematische Hauptwerk, das ihm als Krönung seines Schaffens vorschwebte, auszuarbeiten¹⁷.

Umgekehrt wirft die Affinität zu Nietzsche die Frage auf, ob es wirklich nur die seelsorgerlich-pädagogische Beanspruchung war, die Guardini diesen Verzicht abnötigte. Trug seine Daseinsinterpretation, zusammen mit seinem theologischen Konzept, überhaupt so weit, daß sich nach ihrem Entwurf unter günstigeren Bedingungen ein zusammenfassendes ‚Hauptwerk‘ hätte erstellen lassen?¹⁸ Nur fragend wird man an dieses vielleicht subtilste Gestalt- und Schaffensproblem rühren dürfen. Und nur zögernd wird man – jedoch in Übereinkunft mit Guardinis Daseinsverständnis – darauf hinweisen, daß sich äußere Nötigungen in der Regel innerer Schwächen bemächtigen und dabei tieferliegende Strukturbrüche zum Vorschein bringen. Bekundete sich in Guardinis auffälliger Faszination durch so offensichtlich gebrochene Lebensgestalten wie diejenige Pascals, Hölderlins, Kierkegaards und Dostojewskijs womöglich eine strukturelle Verwandtschaft? Lag seinem Willen zur geprägten Gestalt, der sich in seiner persönlichen Erscheinung ebenso wie in seiner literarischen Aussage bekundet, insgeheim die Tendenz zugrunde, Unausgeglichenes, Unabgeschlossenes, das er als belastendes Defizit empfand, zu überbrücken? Und deutet die nachgerade erschreckende Feststellung Balthasars, daß zwischen 1920 und 1960 in der Gedankenwelt Guardinis weder eine „namhafte Entwicklung“ noch gar eine Änderung der Grundpositionen zu verzeichnen sei¹⁹, am Ende darauf hin, daß ihr eine allzu rasch geschlossene und in der Folge bei aller Dialogbereitschaft eher defensiv geltend gemachte Konzeption zugrundelag? Spricht womöglich sogar aus dem vielsagenden Hinweis auf Rilkes Unvermögen zu personal gelebter Liebe das darin halb einbekannte Wissen um eine eigene Begrenzung?²⁰ Wäre dies zu vermuten, so hätte nicht nur der ‚Werkverzicht‘ eine die äußeren Gründe übergreifende Motivation,

17 Näheres dazu in meiner (in Vorbereitung befindlichen) Studie ‚Der Hammer redet‘ – Elemente einer Nietzsche-Hermeneutik.

18 Als positiven ‚Systemverzicht‘ wertet WECHSLER den angesprochenen Tatbestand a.a.O., 52 f.

19 BALTHASAR, a.a.O., 11; 33.

20 Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, 158 ff.

sondern sogar Balthasars Vorwurf, daß Guardini auf die gesellschaftliche Herausforderung zu wenig eingegangen sei, in einem letzten, tragischen Sinne recht. Und dann würde es sich auch erklären, warum die – unter dieser Voraussetzung in permanenter Anstrengung entwickelte – Lebensgestalt um so viel härter wirkt als die durch die Momente der Sensibilität und Einfühlungskraft bestimmte Denkform.

Guardinis ‚kreative‘ Betroffenheit durch den Typus des Existenzdenkers macht darüber hinaus aber auch einen Zug seines Denkens verständlich, der sich sonst nur aus seiner geistesgeschichtlichen Herkunft begründen ließe. Denn für die Existenzdenker sind jene visionären Durchbrüche typisch, in denen, strukturell gesehen, Wandlungen der Lebenswirklichkeit schaubar und bewußtseinsbestimmend werden. Tatsächlich spielten visionäre Schlüsselerlebnisse in der Biographie fast aller der von Guardini behandelten Gestalten eine ausschlaggebende Rolle, angefangen bei Augustinus, mit dessen Ostia-Vision Guardini seine Deutung beschließt²¹, und Dante, dessen ‚Göttliche Komödie‘ für Guardini unzweifelhaft aus einem visionären Erlebnis hervorging²², bis hin zu Pascal, den Guardini bewußt von der mystischen Erfahrung seiner ‚Feuernacht‘ her versteht²³, und Dostojewskij, für den zumindest eine mittelbare Beeinflussung durch die visionären ‚Begegnungen‘ seines Freundes Solowjew glaubhaft zu machen sind²⁴. In der für Guardini angenommenen Brechung erklärt sich daraus der Primat der intuitiven Gegenstandserfassung im Vollzug seines Denkens. „Denn unmit-

21 Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, 291–294.

22 In seiner Studie ‚Vision und Dichtung‘ (Tübingen 1946, 24) spricht sich GUARDINI dafür aus, daß „der Leser alles, was in der Göttlichen Komödie vor sich geht, als in einer Vision geschaut entgegennehmen“ muß. Den visionären Grundcharakter des Werks betont er außerdem durchgängig in seiner Untersuchung ‚Der Engel in Dantes göttlicher Komödie‘, München 1951. Dazu die Ausführungen meiner ‚Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik‘, München 1970, 83–87.

23 Christliches Bewußtsein, 39–59.

24 Der starke Einfluß des Religionsphilosophen und Visionärs WLADIMIR SOLOWJEW auf Dostojewskij erhellt schon daraus, daß dieser ihn als Modell für seine Figur des Aljoscha, den ‚Cherub‘ unter den ungleichen ‚Brüdern Karamasow‘, wählte. Insofern dürfte das ekstatische Erlebnis Aljoschas im Klostergarten als Anspielung auf die ‚Drei Begegnungen‘ des Freundes mit der Gestalt der göttlichen Sophia zu verstehen sein. Dazu nochmals meine ‚Theologische Sprachtheo-

telbar“, erklärt er im Zug einer erkenntnistheoretischen Reflexion, „kann das Konkrete nur von der Intuition erfaßt werden“²⁵ / Ausgangsakt aller Erkenntnis, der sie auch in jedem ihrer weiteren Schritte bestimmt, ist ein unmittelbares ‚Hinblicken und Sehen‘, das er mit den Sätzen erläutert:

Mein Blick sieht das Wesen; und zwar so, daß dieses sich selbst bezeugt. Das Wesen ist ‚evident‘, herausblickend: es blickt an und sein Anblicken macht erst das meinige möglich, ja ruft es. Mit seiner Eigenschaftlichkeit, damit, daß es ist, was es ist, trifft es die Empfänglichkeit meines Auges. Mit der Sinnmacht seiner Bedeutung bestimmt es mein Sinngefühl, trägt es sich mir auf. Beim Sehen verhalte ich mich gegen diese Selbstmitteilung empfangend; gegen diesen Sinnbefehl gehorchend²⁶.

Wenn Guardini auch darauf abhebt, daß das intuitiv Ersterfaßte, wenn es nicht alsbald zwischen den ‚Fingern‘ des Geistes wieder zerrinnen soll, begrifflich determiniert und empirisch angereichert werden müsse, damit „an Stelle freischwebender Intuition wissenschaftlich geformte Anschauung“ entstehe²⁷, bleibt sein Erkenntnisbegriff doch zentral von der Intuition geprägt. Sosehr dieser Primat der Intuition die Denkform Guardinis der platonischen Wahrheitsschau annähert, läßt sie sich doch weit überzeugender von Augustinus als von Platon herleiten²⁸. Denn mit Platon teilte er zwar die Überzeugung vom primordialen Rang der intuitiven Wahrheitsfindung; die spezifische Prägung seines Denkens ergab sich jedoch erst dadurch, daß er es nicht bei der Wahrnehmung der den Dingen und Ereignissen zugrundeliegenden Wesens- und Sinn-gestalt beließ, sondern – ausgesprochen augustinisch – auf die Einbeziehung des schauenden Subjekts in den mit den Sachverhalten

rie und Hermeneutik‘, 193 f. Im übrigen neigt W. KOMAROWITSCH in seinem Werk ‚Die Urgestalt der Brüder Karamasoff‘ (München 1928, 524) zu der Ansicht, daß die Aljoscha zuteilgewordene ‚Berührung mit anderen Welten‘ unmittelbar auf eine solche ‚Berührung‘ der Seele des Dichters zurückgeht.

25 Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1955, 184.

26 Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 19 f.

27 Wie Anm. 26. Dazu die sorgfältig differenzierenden Ausführungen WECHSLERS, a.a.O., 32 ff.

28 Eine starke Affinität zu Platon lassen die Dankreden nach der Verleihung der Ehrenbürgerschaft in Isola Vicentina (von 1963) und zu der von der Universität München ausgerichteten Feier des achtzigsten Geburtstags (von 1965) erkennen, in: Stationen und Rückblicke, 35–40; 42–50.

aufgenommenen ‚Dialog‘ eines erblickenden Betroffenseins ausging. In seinem Versuch über ‚Religion und Offenbarung‘ grenzt er sein Intuitionsverständnis deshalb ausdrücklich von der Einweg-Vorstellung einer bloßen Abbildung oder Spiegelung ab. Wahrnehmung in dem von ihm vertretenen Sinn kommt vielmehr, wie er in diesem Zusammenhang betont, erst in der Korrespondenz von Wesenserscheinung und deren Gewahrung, im Einvernehmen von „Her-Blick und Hin-Blick“, zustande²⁹.

Deshalb bleibt ein wesentlicher Zug seines Denkens so lange unerwähnt, als man nicht diese dialogische ‚Schließung‘ des noetischen Chorismos mitberücksichtigt. Die intuitive Schau trennt, um den Sachverhalt möglichst scharf und plastisch in den Blick zu bringen; doch verbindet der aus dem Wissen um die Unteilbarkeit des zugleich objektiven und subjektiven Wahrheitsganzen entspringende Dialog alsbald wieder das, was die Intuition heuristisch auseinandergenommen hatte. Intuition ist für Guardini eine Elementarform des Dialogs und dieser die Konsequenz, zu der die intuitive Wahrheitserfassung schon vor jeder ‚kerygmatischen‘ Rücksicht drängt. Erneut führt von hier aus eine Linie zu den zu visionären Erlebnissen neigenden Existenzdenkern. Wie sich das von ihnen Erschaute spontan in Mitteilung umsetzte – bei Augustinus in das *Confiteri* seiner ‚Bekenntnisse‘, bei Dante in das Zeugnis seines ‚Weltgedichts‘ (GEORGE), bei Pascal in das Dokument seines *Mémorial* –, so sieht sich auch Guardini durch die bewegende Gestaltwahrnehmung, mit der eine jede seiner Erkenntnisse beginnt, spontan zur darstellenden Mitteilung und mitteilenden Darstellung des Eingesehenen veranlaßt³⁰.

Wenn man dieser Spur nachgeht, sieht man ein, daß sich Guardinis intuitiver Blick nicht nur auf Sachgestalten, sondern in wachsendem Umfang auch auf konkrete Lebensgestalten richtete, wie sie sich ihm vor allem in den von ihm interpretierten Repräsentanten der Geistesgeschichte darboten. Unter ihnen bildet Augustinus inso-

29 Religion und Offenbarung I, 20.

30 Im Blick auf die von HERMANN KRINGS in Erinnerung gerufene Unterscheidung von Erkennen und Denken müßte man im Fall der Guardinischen Denkform die transzendente Bedingung der Erkenntnis mit der Vokabel ‚Einsicht‘ bezeichnen: Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 86 (1979) 1–15.

fern einen Grenzfall, als er ihm als Gegenstand deutender Wahrnehmung zugleich das Konzept der dialogischen Einbeziehung vermittelte³¹. Denn bei Augustinus fand er nicht nur den Impuls zu dem sich nach außen hin verlautbarenden ‚Bekenntnis‘, sondern auch die Vorstellung von dem der äußeren Bekundung vorangehenden ‚inneren Gespräch‘. Zunächst als das Gespräch mit Gott, der als der in reiner Vollkommenheit Seiende erschaut und als der ‚von vornher‘ Rufende erfahren wird³². Dann aber auch als der Disput des reflektierenden, suchenden und um seine sittliche Vervollkommenung ringenden Ich mit sich selbst. Im ‚großen Streit seines inneren Hauses‘ tritt der wollende Augustinus mit dem widerstrebenden in einer Weise auseinander, daß es, unmittelbar vor seinem Bekehrungserlebnis, zu dem bekannten Streitgespräch mit seinen Leidenschaften kommt, die ihm mit ihren Einflüsterungen in den Ohren liegen und, da sie keinen offenen Widerspruch mehr wagen, doch wenigstens hinter seinem Rücken ‚murren‘, um seine Entscheidung zum neuen Leben, wenn nicht zu verhindern, so doch zu verzögern³³. Dieser Tradition verpflichtet, versteht Guardini in seinem aus Anlaß des siebenzigsten Geburtstags erstatteten Rechenschaftsbericht sein Denken als ein „inneres Sprechen“, bei dem durch die Akteinheit dieses ‚Denk-Sprechens‘ auch immer schon über die sprachliche Ausdrucksform entschieden sei³⁴! Insofern besagt ‚Logos‘ für ihn noch die ursprüngliche Zweieinigkeit von schaubarem Sinn und auszusagendem Wort. Von daher kommt der dialogische Impuls bei ihm auch nicht erst nachträglich zur Gegenstandserfassung hinzu; vielmehr ist er in der Intuition bereits mitgegeben.

Daß Guardini ungeachtet dieser Impulse Gestalt-Denker blieb und nicht zum Sprach-Denker wurde, erklärt sich gleichfalls aus seiner augustinischen Herkunft. Was er zu Augustins Erstlingswerk ‚Vom Schönen und Wohlgearteten‘ bemerkt, gilt fast uneingeschränkt auch für ihn:

31 Ungeachtet der von HEINZ ROBERT SCHLETTE bei Guardini registrierten „Option für Platon“ (Romano Guardini – Werk und Wirkung, 16 f.), wird man deshalb mit HELMUT KUHN (Romano Guardini, 104 f.) für seine primäre Orientierung an Augustinus plädieren.

32 Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, 251; 255 f.

33 A.a.O., 277.

34 Stationen und Rückblicke, 28.

In allen Werken bricht das Gefühl für das Gestalthafte des Daseins durch. Wir spüren den Künstler in der Form seiner Sätze, in der Spannung der Gefühle und Gedanken; in der Freude an großen gliedernden Gegensätzen . . . und an dramatischem Aufbau . . . Vor allem aber fühlt man seine Künstlerschaft im Herzpunkt seines Denkens, in der Lehre vom geistigen Licht . . ., nach welcher die Überzeugungskraft der Erkenntnis daher rührt, daß die ewigen Gültigkeitsbilder in den Erkenntnisakt einstrahlen . . .³⁵

Nur echte Geistesverwandtschaft konnte an Augustinus das künstlerische Interpretations- und Gestaltungsprinzip so deutlich wahrnehmen. Deshalb erlaubt die Stelle wie kaum eine andere Rückschlüsse auf Guardinis eigene Denkform. Auch an seiner Freude am rhythmischen Zusammenspiel der Gegensätze, am Spannungsreichtum der Gefühle und Gedanken und nicht zuletzt an der atmenden Gliederung seiner Sätze erkennt man den Künstler, der sich dem Weltgeheimnis – wie sonst in der Gegenwartstheologie nur noch Balthasar – aus der Perspektive des Schönen annähert. Und wie bei Augustinus beginnt auch bei ihm der Gedanke mit einem ästhetischen Betroffensein, einer primordialen Gestaltwahrnehmung, die sich ihm in der aufblitzenden Einstrahlung eines unverfügbaren Lichtes abzeichnet. Sie – und sie allein – macht ihn einsichtig, wissend und aussagefähig. Weil die intuitive Wahrnehmung primär Gestalt-Wahrnehmung ist, weil sich also der entdeckende Blick primär der wahrgenommenen Wesensform zuwendet, ist mit ihm auch schon grundsätzlich über die Aussageform entschieden. Daraus ergibt sich die Struktur eines Denkens, das in erster Linie durch die Momente divinitorischer Einfühlung und dialogischer Einbeziehung gekennzeichnet und als solches geradezu darauf angelegt ist, Sinnverläufe ausfindig zu machen, Gestalt- und Bauformen nachzuzeichnen und, im Durchbruch durch die phänomenale Oberfläche, Einblick in das Grundgefüge der Sachverhalte zu gewinnen.

Doch kann diese Deskription erst dann als vollständig gelten, wenn abschließend noch einmal das hinzugenommen wird, worauf schon der autobiographische Hinweis aufmerksam machte: der Denkan-

35 A.a.O., 165; mit einer Wendung ins Dialogisch-Personale wiederholt GUARDINI diesen Gedanken a.a.O., 207. Beide Stellen lassen erkennen, wie sehr er der von Augustinus ausgehenden Licht-Metaphysik, mit der er sich vor allem im Zusammenhang mit seiner Darstellung von Bonaventuras Erlösungslehre (von 1921) befaßte, verpflichtet ist.

satz in einem Selbstgespräch und der daraus – und nicht erst einem sekundären Entschluß – entspringende Aussagewille. Vermutlich liegt in dieser Charakteristik ebenso sehr der Schlüssel zu Guardinis stupendem Lehrerfolg wie zu seinem rapiden Wirkungsverlust. Wenn es so etwas wie die von HEIDEGGER postulierte ‚Seinsgeschichte‘ gibt, dann vermutlich in der Form, daß sich die ‚Aktualität‘ der transzendentalen Seinsbestimmungen mit dem Ablauf der Epochen wandelt. Daß die Annäherung an das Seinsgeheimnis während der Zeit vor der großen politischen Katastrophe vornehmlich aus der Dimension des Schönen erfolgte, ist eine ebenso sinnvoll-widersinnige Tatsache wie diejenige, daß diese Perspektive noch geraume Zeit nach dem Zusammenbruch im Vordergrund stand. Ebensowenig läßt sich jedoch bezweifeln, daß das öffentliche Bewußtsein seitdem in eine kritische Phase eintrat, in der es vornehmlich um den Wahrheitswert der Dinge ging. Und schon machen sich die ersten Anzeichen dafür bemerkbar, daß in absehbarer Zeit auch diese Perspektive durch eine im Sittlich-Guten zentrierte abgelöst wird. Damit ist aber auch schon gesagt, daß sich zwischen der ästhetischen Sehweise Guardinis und der heute dominierenden eine Phasenverschiebung ergab, die ihre Rezeption bis auf weiteres erschwert.

Doch noch stärker fällt in diesem Zusammenhang Guardinis Charakterisierung seines Denkens als eines ‚Sprach-Denkens‘ ins Gewicht. In einem Bewußtseinsraum, der von den großen Aufbrüchen des dialogischen Denkens, charakterisiert durch die Namen Ebner, Rosenzweig und Buber, bis auf vereinzelte Ausnahmen noch kaum berührt war³⁶, mußte dieser Ansatz geradezu befreiend wirken. Eine völlig andere Sachlage ergab sich dagegen von dem Zeitpunkt an, als das Sprachphänomen breitträumig von Philosophie und Theologie rezipiert wurde und das Konstrukt eines denkerischen ‚Selbstgesprächs‘ in den Verdacht geriet, das Sprachmoment nur fiktiv, nicht aber real zur Geltung zu bringen³⁷. So steht die Denk-

36 Als wichtigste Ausnahme von dieser Regel ist die Studie THEODOR STEINBÜCHELS zu nennen: *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz*, erläutert an Ferdinand Ebners *Menschdeutung*, Regensburg 1936.

37 Zwar muß diesem Konstrukt zugestanden werden, daß die Sprachfähigkeit des Menschen noch nicht einmal gedacht werden könnte, wenn das Denken nicht befähigt wäre, sich selbst in einer Weise gegenüberzutreten, die den Dialog nach

form Guardinis durch eben die Momente dem heutigen Bewußtsein fern, durch die sie sich zu seinen Lebzeiten als zeitgemäß und effektiv erwies.

Die Orientierungshilfen

Von SCHELER hatte Guardini einen Ratschlag erhalten, der ihm bis ins Alter unvergessen blieb: „Untersuchen Sie doch zum Beispiel die Romane von Dostojewskij und nehmen Sie von Ihrem christlichen Standpunkt her dazu Stellung, um so einerseits das betrachtete Werk, andererseits den Ausgangspunkt selbst zu erhellen“³⁸. Und Guardini merkt dieser Erinnerung an, daß ihm durch die Befolgung des Ratschlags sein Verständnis von ‚Christlicher Weltanschauungslehre‘ und damit der Titel und Inbegriff seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit zugewachsen sei³⁹. Damit gibt er zu verstehen, daß er zunächst mit maßgeblichen Welt- und Lebensinterpreten zu Rate ging, bevor er sich der Aufgabe stellte, die der Werktitel ‚Interpretation der Welt‘ umreißt. Als orientierende Gestalten nennt er in seinem Lebensrückblick eine Sequenz, die sich „von Platon über Dante und Pascal zu Hölderlin, Mörike und Rilke“ erstreckt⁴⁰. Er hätte, um vollständig zu sein, noch die Namen von Sokrates, Augustinus, Kierkegaard, Raabe und Dostojewskij hinzufügen müssen. Im interpretierenden Gespräch mit ihnen vollzieht sich seine denkerische Einübung, die zunächst dem Weltgeheimnis, dann aber auch der Welt des Glaubens und seiner Zentralgestalt Jesus Christus gilt⁴¹.

außen hin ermöglicht. Doch ist diese ermöglichende Selbstentzweigung des Denkens als transzendente Bedingung der Sprachfähigkeit nicht selbst schon Sprache, sondern allenfalls ein heuristischer Vorgriff auf sie, der sich zum wirklich gesprochenen Wort wie die Dialektik zum Dialog verhält.

38 Stationen und Rückblicke, 19 f.

39 Mit der Anregung zusammen dürfte SCHELER ihm auch die Modellvorstellung in Gestalt der von ihm konzipierten ‚Philosophischen Weltanschauung‘ vermittelt haben, deren Grundgedanken er erstmals in einem Zeitungsbeitrag der Münchener Neuesten Nachrichten (vom 5. Mai 1928) veröffentlichte.

40 Stationen und Rückblicke, 20.

41 Wichtige Hinweise zu Guardinis Interpretationen gibt BALTHASAR in seiner Guardini-Monographie (a.a.O., 53–98). Näheres zur christologischen Funktion dieser Orientierungshilfen S. 52 ff.

Schon vor jedem inneren Anhaltspunkt zeigt sich das daran, daß Guardini seine Interpretationen, strukturell wie wissenschaftsgeschichtlich gesehen, ‚aus dem Stand‘ entwickelt. Im Vorwort zu seinem Hölderlin-Buch (von 1939) geht er mit vollem Bedacht sogar so weit, die Nichtbeachtung ‚kompetenter‘ Fachliteratur offen einzugestehen⁴². Selbst auf die Gefahr hin, daß dieses Verfahren als anmaßend empfunden würde, sehe er keinen anderen Weg der Annäherung. Daß er so verfährt, hängt mit seinem Verständnis von Kunst und Kunstwerk zusammen. Denn das Kunstwerk steht für ihn, wie HERMANN KUNISCH hervorhob, primär nicht im Koordinatensystem der wissenschaftlich erforschbaren ‚Lebenswelt‘, aus der es erwuchs, sondern in demjenigen von Wahr und Falsch, von Gut und Böse. Es deuten, heißt darum in erster Linie, sich seinem Anruf stellen, wie ihn Rilke, paradigmatisch für den Umgang mit Kunstschöpfungen überhaupt, beim Anblick eines archaischen Apoll-Torsos vernahm: „Du mußt dein Leben ändern“⁴³. Mit seinem Anruf erwidert das Werk die Frage des Interpreten, weil sich diese, bei allem Interesse an seiner Gestaltung, zuletzt nicht bei Fragen der ästhetischen Qualität aufhält, sondern zu dem vorzudringen sucht, was das Kunstwerk zur Klärung der menschlichen Existenz- und Sinnfrage beiträgt.

Doch warum überhaupt Interpretation? Dieser Frage ging Guardini in seiner ‚Gegenwart und Geheimnis‘ betitelten Mörike-Deutung (von 1957) nach⁴⁴. Die Antwort ergibt sich ihm sowohl aus der Position des Künstlers, der stets, wie Dante, gleichzeitig seiner Welt voraus und dem, wovon sie überholt wird, zugewandt ist, als auch aus dem Wesen des Kunstwerks, das auf ähnlich doppelsinnige Weise aus der Welt des Gegenständlichen ausbricht. Dabei kann die ‚Unzeitgemäßheit‘ des Künstlers ebenso Überlegenheit wie Schwäche besagen. Die Überlegenheit dessen, der seiner Zeit voraus ist und aufgrund dieses Vorsprungs das, was in ihr geschieht, klarer

42 Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, Leipzig 1939, 17.

43 Dazu der von HERMANN KUNISCH hrsg. Sammelband ‚Romano Guardini. Seine Interpretation von Dichtung‘, Burg Rothenfels 1977, insbesondere die darin wiedergegebenen Beiträge des Herausgebers über ‚Romano Guardini als Interpret‘ (5–18) und ‚Guardinis Hölderlin-Bild‘ (19–37).

44 Gegenwart und Geheimnis. Eine Auslegung von fünf Gedichten Mörikes mit einigen Bemerkungen über das Interpretieren, Würzburg 1958, 98–113.

und leidenschaftlicher zu erfassen vermag, als es einem Zeitgenossen jemals möglich wäre⁴⁵. Eine Interpretation, die daran anknüpft, gewinnt im Anschluß an die Zeitüberlegenheit des Künstlers ein Epochenverständnis, wie es keine noch so exakte historische Analyse vermitteln kann. Die epochale Exzentrizität des Künstlers erfüllt aber gleichzeitig auch den Tatbestand einer Notlage, so daß er sich nicht aus innerer Überfülle, sondern aus Erlebnissen des Mangels und der Entbehrung zu seinem Werk gedrängt fühlt. Wenn sich die Interpretation auf dieser Linie bewegt, ist sie Ausdruck nachlassender Kreativität, die wie in der Zeit des hellenistischen ‚Alexandrinismus‘ das Fehlen echter Schöpferkraft durch archivische und museale Aktivitäten zu kompensieren sucht. In einer Zeit, die wie die Gegenwart durch ein Überangebot von Bildungsgütern in optischer oder akustischer Reproduktion gekennzeichnet ist, besteht die akute Gefahr einer „neuen Art des Alexandrinismus“, gegen den „Empfänglichkeit und Urteilskraft“ geschützt werden müssen⁴⁶.

Ungleich stärker ist jedoch der Anstoß zur Interpretation, der vom Spannungsverhältnis des Kunstwerks und der Welt des gegenständlich Gegebenen ausgeht. Denn im Unterschied zu einem Gegenstand, bei dem die Form in keinem zwingenden Verhältnis zum Inhalt steht, weil er ebensogut auch anders gestaltet sein könnte, besteht das Kunstwerk in jener einzigartigen Einheit von Form und Inhalt, aufgrund deren die Form bereits der Inhalt ist. So gesehen ist kein Kunstwerk beliebig, so daß seine Entstehung ins willkürliche Ermessen seines Schöpfers gestellt wäre, sondern die Frucht einer inneren Notwendigkeit, die als solche am Maßstab der Wahrheit gemessen sein will. Aus diesem Grund enthält es gegenüber dem gegenständlich Gedachten und technisch Gefertigten ein ‚Mehr‘ an Sinn, und es behauptet diesen Vorrang nicht zuletzt auch dadurch, daß ihm nicht schon durch Akte der Kenntnisnahme, sondern erst durch die der Korrespondenz Genüge geschieht. Denn das Kunstwerk ist auch in dem Sinn der Ordnung des Gegenständlichen über-

45 In diesem Zusammenhang sei an die Selbstbezeichnung Nietzsches als ‚Wahrsagevogel-Geist‘ erinnert, der zurückblicken muß, wenn er das ansagen will, was kommen wird: Nachlaß (Der Wille zur Macht) § 3.

46 A.a.O., 99. An dieser Stelle berührt sich Guardini erstaunlich eng mit BENJAMINS eingangs zitierter Abhandlung über das ‚Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit‘ (S. 15, Anm. 10).

hoben, als es aus dem Einvernehmen mit dem Rezipienten lebt, der ihm erst zur vollen Wirklichkeit verhilft. Als Wort und Aussage wird es erst in seinem Geist „voll und fertig“⁴⁷. So gesehen erlangt es die volle innere Stimmigkeit erst dann, wenn sich im Rezeptionsakt die Übereinstimmung mit ihm herstellt. Damit zieht Guardini die rezeptionstheoretische Konsequenz aus seinem ästhetischen Ansatz. Was der schöpferische Akt des Künstlers hervorbrachte, vollendet sich im Vollzug der Rezeption, weil bereits in der Idee des Werks über seinen Ausdruck entschieden ist. Auch das ist in der These der Zusammengehörigkeit von Inhalt und Form mitgesagt. Die Frage ‚Warum überhaupt Interpretation‘ kann aber nicht nur im Sinn der *quaestio iuris*, sondern auch der *quaestio facti* gestellt werden. Und in diesem Sinn aufgeworfen, steht mit ihr nochmals das Problem des kognitiven Ausgangsimpulses zur Diskussion. Grundsätzlich wird darauf wiederum mit dem Hinweis auf den intuitiven Einschlag der Guardinischen Denkform zu antworten sein. Doch muß in den Versuch einer Antwort nunmehr auch das einbezogen werden, was die Einsicht in das mittelbare Verhältnis Guardinis zum Typus des Existenzdenkers und in sein genuines Künstlertum erbrachte. Versucht man eine Zusammenfassung dieser Momente, so zeigt sich, daß es immer dann bei Guardini zu einem den Interpretationsprozeß in Gang setzenden ‚Initialstoß‘ kommt, wenn er eine Struktur- oder Sinnwahrnehmung macht, wenn sich ihm darin etwas Gestalthaftes darbietet und wenn mit dieser Gestaltwahrnehmung der Eindruck der existentiellen Rückbezüglichkeit verbunden ist.

Dabei stehen die drei Momente, obgleich sie immer gegeben sind, keineswegs in jedem Einzelfall in einem gleichwertigen Verhältnis; vielmehr dominiert in wechselnder Abfolge jeweils das eine gegenüber den andern. So erweckt das Augustinus-Buch den Eindruck, als sei es ursprünglich aus der Entdeckung einer verwandten Denkstruktur hervorgegangen. Was Guardini den „Zauber des augustiniischen Denkens“ nennt, ist der spontane Ausdruck dieser elementaren Betroffenheit von der Spiegelung des eigenen Selbst in der Denkwelt eines Geistesverwandten⁴⁸. Nahezu im Stil einer Selbst-

47 A.a.O., 109. In diesem Zusammenhang beruft sich Guardini ausdrücklich auf die Rilke-Interpretation von HERMANN KUNISCH.

48 Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, 35.

charakteristik beschreibt er in diesem Zusammenhang, wie sich Augustinus unter die Idee des seligen Lebens gestellt und von dorthin in seinem Denken gerichtet und gelichtet sieht⁴⁹. Auf eigene Erkenntniserfahrung dürfte es auch zurückgehen, wenn Guardini auf das ‚Gegenspiel‘ der auslösenden Emotionen zu sprechen kommt und daran neben der ‚Verwunderung vor dem Anfang‘ den ‚Schauer des Endes‘ beteiligt sieht⁵⁰. Vor allem aber mutet es wie die Freilegung der eigenen Denkstruktur an, wenn er in der Abgrenzung Augustins von Platon davon spricht, wie bei jenem ‚der jeweilige Einzelwert zum Symbol der heiligen Lebendigkeit Gottes‘ und dadurch zum lichtenden Grund des ‚Einsichtserlebnisses‘ wird⁵¹. Daran gemessen wirkt es wie eine ‚Vergegenständlichung‘ der erfahrenen Rückbezüglichkeit, wenn Augustinus als der Entdecker der Nicht-Selbstverständlichkeit des Menschen erscheint, dem sich die Frage nach dem Sinn des Menschseins erstmals in radikaler Ursprünglichkeit stellt⁵². Von daher gewinnt auch die Gottesfrage für Augustinus – und Guardini – eine neue, rückbezügliche Bedeutung. Wie sich Augustinus dessen sicher ist, daß er, sobald er Gott anruft, in sich selbst hineingerufen wird, bekennt sich Guardini in seiner Ansprache zum 75. Deutschen Katholikentag in Berlin (von 1952) zu der Überzeugung: Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen⁵³.

Spiegelbildlich verhält sich dazu der Einstieg in die Gedankenwelt Kierkegaards, der Guardini zwar keine umfassende Interpretation gewidmet hat – wie Balthasar vermutet, weil er dem Dänen zu früh begegnete⁵⁴ –, auf die er sich aber dennoch bis ins Spätwerk hinein fortwährend bezieht⁵⁵. Denn das, was ihn an diesem ‚Mann der tausend Möglichkeiten und tausend Masken‘ fasziniert, ist die Konsequenz, mit der er die ‚grelle Reflexreihe der gegeneinander

49 A.a.O., 104.

50 A.a.O., 112.

51 A.a.O., 126.

52 A.a.O., 108 ff.; 116; 143.

53 In: Religiöse Erfahrung und Glaube, Mainz 1974, 102–117.

54 BALTHASAR, a.a.O., 80.

55 Noch in dem späten Bändchen ‚Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche‘, Würzburg 1965 versucht er eine neue Deutung der Kirche, die sich auf den Kierkegaardschen Begriff der ‚Gleichzeitigkeit mit Christus‘ stützt.

gestellten schlaflosen Spiegel des Ich und Wider-Ich“ durchläuft, um jenseits dieser elementaren Dialektik die Identität mit sich selbst zu erlangen⁵⁶. Kam bei der Augustinus-Interpretation die existentielle Rückbezüglichkeit als letztes Initiationsmoment ins Spiel, so bildet sie hier den Primäranstoß. Und Guardini zeigt sich vor allem davon berührt, daß es Kierkegaard in der Besinnung auf sich selbst gelingt, die „vielfach hinterbauten“, von Gegensätzen überlagerten und gleichzeitig „unter einem ungeheuren inneren Druck“ stehenden Motive seines Denkens auf die Einfachheit einer letzten umfassenden Grundfrage zu durchstoßen⁵⁷. Als Romantiker steht Kierkegaard in einem ‚konstitutiven Chaos‘, das ihn zu der Frage nötigt, ob er überhaupt ein Selbst oder nicht vielmehr ein bloßer ‚Durchlaß‘ oder ein lose zusammengeschlossener Pluralismus von Seinsmöglichkeiten ist. Deutlicher ausgeführt ist das die Frage:

Habe ich überhaupt inneres Antlitz? Eindeutige Kontur? Bin ich in sich stehende Selbigkeit, die sich – und nur sich – gehört, mit nichts anderem zu verwechseln? Oder bin ich nur Welle, Windstoß?⁵⁸

Dabei steigert sich das angstvolle Suchen nach dem eigenen Antlitz nicht nur zur Originalitätssucht, „zum Bedürfnis nach Ausnahmeexistenz, nach genialischer Einmaligkeit“, vielmehr schlägt es vielfach auch „um in den Druck, Dieser sein zu müssen, in die Auflehnung gegenüber allem beschränkten Dasein“⁵⁹. Aus diesem Spannungsfeld entwickelt sich die Kierkegaardsche Verzweiflung, verstanden als das Bewußtsein, „falsch zu sich zu stehen“⁶⁰. Verzweiflung ist die sich dreifach differenzierende Unfähigkeit zur Selbst-Übernahme. Eine kognitive zunächst, die als die „blinde Form . . . dieser Verzweiflung“ die „ewige Tragweite des eigenen Selbst“ vor sich verbirgt; die defätistische sodann, die aus dem „Gefühl verlorener Ohnmacht“ nicht zu sich selbst kommen will, die Annahme seiner selbst verweigert; und die hybride schließlich, die das Selbstsein in „Auflehnung und Trotz“ anstrebt⁶¹. Aus diesen

56 Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards, in: Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1935, 474.

57 A.a.O., 466.

58 A.a.O., 476.

59 Ebd.

60 A.a.O., 475.

61 A.a.O., 480.

Fehlformen führt nur der Weg der ‚Stadien‘ heraus, verstanden als der Weg jener Ordnungen, „durch welche die Person gleichsam hindurchgebaut ist, genauer, sich selbst realisierend hinaufschreitet“⁶². Obwohl er keine Übergänge kennt und sein Ziel, die ‚Selbstübernahme‘, zuletzt nur in einem akthaften ‚Sprung‘ erreicht, stellt er sich insgesamt doch als personaler Integrationsweg dar, der in die „Selbstübernahme des Ich und seiner Verantwortung“ ausmündet⁶³. Sosehr das alles auch in kritischer Absicht entwickelt wird, zumal Guardini an Kierkegaard eine Strukturverwandtschaft mit Nietzsche wahrzunehmen glaubt⁶⁴, liegt hier der Ausgangspunkt seiner Interpretation. Denn so wenig Kierkegaard ein klares Gestaltbild bietet, ist er für Guardini doch der Prototyp eines Denkers, der die Beweislast seiner Gedanken auf den Interpreten abwälzt und so zu einer Deutung aus innerstem Mitbetroffensein anregt.

Auf eine ganz ähnliche Weise entzündet sich Guardinis Interesse an Pascal, durch den er sich schon dadurch, daß er ebenso in seiner Lebensgestalt wie in seiner Gedankenwelt Torso blieb, zu – kompensatorischer – Interpretation herausgefordert sieht. Dennoch kommt hier das existentielle Moment nur begleitend ins Spiel. Im Zentrum des interpretatorischen Interesses steht vielmehr der ‚metaphysische Durchblick‘, der Pascal unter dem Sinndruck der zerreißen den Gegensätzlichkeit des Daseins gelang. Wie bei kaum einem andern Denker erfließt bei Pascal das Weltbild aus der in den Einsichten der ‚Feuernacht‘ gipfelnden Lebensgeschichte. Da es sich bei ihm aber wirklich um ein klar konturiertes Weltbild handelt, bildet sich bei ihm das, was in der Stadienlehre Kierkegaards allenfalls Andeutung eines Ordnungsentwurfes blieb, zu einer klar ausgeformten Ordnungslehre fort⁶⁵. Deshalb besteht für Guardini die „besondere Art und Größe des Pascalschen Denkens“ in der Verbindung von Genauigkeit mit kraftvollem Ganzheitswillen, „in der Weite des geistigen Bogens, dessen Inhalt sich aber mit eindeutiger Klarheit gliedert“⁶⁶. Noch bevor er auf das entscheidende Dokument von Pascals Spiritualität, das *Mémorial*, eingeht, erörtert er daher das

62 A.a.O., 486.

63 A.a.O., 486 f.

64 Darauf verweist BALTHASAR, a.a.O., 81.

65 Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, Leipzig 1935, 26 f.

66 A.a.O., 38.

„herrliche Fragment 793“, das ihm als Schlüsseltext zur gesamten Gedankenwelt der *Pensées* gilt⁶⁷. Dabei besteht für ihn der besondere Reiz der Pascalschen Ordnungslehre darin, daß die von ihr ausgeleuchteten drei Reiche der Natur, des Geistes und der Liebe gleichzeitig ‚Existenzebenen‘ sind, auf die sich das menschliche Personsein aufbaut. Ein jeder der drei Bereiche hat nicht nur seine eigene Seinsqualität, sondern auch „seinen Wertcharakter, seine *grandeur*“, dies jedoch so, daß die eine Wertigkeit ebensowenig von der andern abgeleitet werden kann, „wie eine Wesensbestimmung von der anderen“⁶⁸.

So gesehen verweist das Pascal-Buch gleicherweise auf die Dante-Studien wie auf die Hölderlin-Interpretation, die aus je anderer Sicht noch stärker auf die Verflochtenheit des Daseins in das kosmische Ordnungsgefüge eingehen. Über Kierkegaard führt von ihm überdies eine, wenngleich weniger deutliche Linie zu dem zunächst ‚Der Mensch und der Glaube‘ betitelten Dostojewskij-Buch (von 1932), in welchem das Gestaltmoment ganz hinter der Vielfalt der analysierten Lebensvollzüge zurücktritt. Der Doppelbezug, in dem die Pascal-Studie dadurch erscheint, ist auch für Guardinis Denkgeschichte aufschlußreich. Denn so sehr er zunächst die Ausarbeitung der ‚Weltgestalt‘ als seine unmittelbare Aufgabe empfindet, wird ihn sein Denkweg unter dem Eindruck der Geschichtswirklichkeit schließlich zu einer Position führen, die sich nicht mehr auf welt-hafte Ordnungsformen, sondern allein noch auf das Beharrungsvermögen der inneren Entscheidungskraft stützt. Mit dieser Position wird sich dann freilich auch der Interpretationswille erschöpft haben, weil die Aufgabe, die sich dem späten Guardini stellt, nicht mehr auf dem Deutungsweg, sondern nur durch Widerstehen und Ertragen gelöst werden kann.

Was die in zwei Bänden erschienenen Dante-Studien anlangt, so haben sie, wie vor allem von Balthasar hervorgehoben wurde, ihre zentrierende Mitte in dem Versuch, den visionären Anstoß des Danteschen Weltgedichts glaubhaft zu machen⁶⁹. Doch ist bei

67 A.a.O., 38–43.

68 A.a.O., 41.

69 Die Dante-Studien I erschienen unter dem Titel ‚Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie‘ (Leipzig 1937), der aus einer Sammlung von zehn Aufsätzen bestehende II. Teil unter dem Titel ‚Landschaft der Ewigkeit‘ (München 1958); dazu BALTHASAR, Romano Guardini, 71.

Dante die Schau, anders als bei Augustinus, von vornherein in den Dienst einer orientierenden und einordnenden Wirklichkeitserfassung gestellt. In der schauenden Gewahrung der Ausweglosigkeit, mit der die Göttliche Komödie einsetzt, beginnt sich Dantes existentielle Verstrickung auch schon zu lichten und dorthin zu öffnen, von wo ihm die rettende Einweisung in die Jenseitsreise zuteil wird. Umgekehrt ist die Wirklichkeit, wie sie von Dante erfahren wird, in erster Linie Gegenstand seiner visionären Schau, vielgestaltige Materialisierung dessen, wofür sich sein geistiges Auge öffnet. Charles Péguy geht freilich zu weit, wenn er Dante vorwirft, er habe die drei Jenseitsreiche nur wie ein Tourist durchschritten. Dantes Wanderung nimmt sich vielmehr wie eine dramatisierte Abwandlung des Mikrokosmos-Gedankens aus. Er erlebt die sich ihm in ihren Abgründen, Engpässen und Höhen erschließende Wirklichkeit als ein existentiell Mitbetroffener, und umgekehrt folgt die Erschließung dem Gesetz seiner inneren Metamorphose. Nur schwer kann man sich dabei allerdings des Eindrucks erwehren, daß in Guardinis Deutung die von Dante vorausgesetzten Verhältnisse in ein leichtes Ungleichgewicht geraten. Sein interpretatorisches Interesse gehört, im ganzen genommen, mehr dem sich erschließenden kosmischen Ordnungsgefüge als dem von dem Jenseitswanderer durchlaufenen Prozeß. Demgemäß liegt die Stärke der Dante-Studien in dem, was das Titelwort des zweiten Teils als die ‚Landschaft der Ewigkeit‘ bezeichnet und was Guardini mit dem Satz verdeutlicht, daß es sich bei Dantes Wirklichkeitsschau um das „gewaltigste Beispiel einer Darstellung existentieller Landschaft aus nachmythischem Bewußtsein“ handle⁷⁰. Ihren Höhepunkt erreicht diese Ausdeutung einer visionären Gestaltwahrnehmung zweifellos in der Interpretation der Himmelsrose, zu der sich Dantes Gedicht, spiegelbildlich zur Wahrnehmung des Höllenabgrunds, abschließend erhebt, so wie sich in ihrer Schau der innere Weg des Jenseitswanderers vollendet⁷¹. Von diesem auch von der gotischen Kathedralkunst her bekannten Symbol der Vollendung erklärt der Interpret:

Die Rose enthält das Menschendasein mit seinen Persönlichkeiten und Taten, eingegangen in seine ewige Gestalt. Sie ist die zu Gott heimgeholte und in Seiner Ge-

70 Der Tod des Sokrates, Berlin 1944, 296.

71 Landschaft der Ewigkeit, 28–49.

meinschaft sich erfüllende Schöpfung. Die Form der Blüte aber besagt, daß der Charakter des erfüllten Seins Schönheit ist, heiliges Blühen jenseits alles Leistens und Nützens⁷².

Gleichzeitig macht Guardini deutlich, daß diese gestalthafte Schau der Vollendung für Dante das Angelangtsein am Ziel des von ihm selbst durchlebten Verwandlungsprozesses bedeutet:

Er hat – in der Terminologie des Mittelalters zu reden – die ‚Reinigung‘ und ‚Erleuchtung‘ durchlebt; nun ist er für die ‚Vereinigung‘ vorbereitet und vermag die Rose als Einbegreifung von Schöpfung und Geschichte in der Einfachheit des göttlichen Lichtes zu schauen⁷³.

Trotz klarer Ausarbeitung dieser existentiellen Rückbezüglichkeit und bedeutsamer Hinweise auf die dialogischen Implikationen der Göttlichen Komödie bleibt es insgesamt bei dem leichten Übergewicht des kosmisch-strukturellen Elements gegenüber dem mystisch-existentiellen. Insofern wird man mit Balthasar bezweifeln müssen, ob der ‚Einsatz‘ der Dante-Studien mit der Engel-Thematik glücklich gewählt war⁷⁴. Nicht nur, daß sich die Gestalt des Engels im gleichen Maß, wie die Wanderung in ihren Zielbereich einmündet, verflüchtigt oder doch als bloße Protuberanz der dort herrschenden Lichtfülle erweist; sie wird auch nicht als Triebkraft des Geschehens glaubhaft⁷⁵. Statt dessen erscheint der Liebesblick Beatrices, auf den sich sogar der Führer durch den Höllenkreis und den Spiralgang des Läuterungsbergs, Vergil, bezieht, als der wahre Beweggrund des Gesamtgeschehens⁷⁶. Weil das nur beiläufig vermerkt wird, begibt sich Guardini der Möglichkeit, das Ganze von seiner personalen Aktionsmitte her und damit als ein menschliches Integrationsgeschehen, als den Aufstieg des Menschen zu seinem gottgeschenkten Selbst, deutlich zu machen. Selbst die hellsichtige Bemerkung der Engel-Studie, daß sich dem Leser der Göttlichen Komödie das mitgeteilte Bild als Enthüllung seiner eigenen Inner-

72 A.a.O., 39 f.

73 A.a.O., 42. Daß die ‚Tektonik‘ dieser kosmischen Jenseitslandschaft aufs genaueste der Hierarchie der sittlichen Werte- und Güterordnung entspricht, legt GUARDINI im Abschnitt ‚Die Ordnung des Seins und der Beweggrund‘ von ‚Landschaft der Ewigkeit‘ dar (51–83).

74 Ihr ist, wie erinnerlich, der erste Teil der Dante-Studien (von 1937) gewidmet.

75 Wiederholt betont GUARDINI, daß der Engel als profilierte Gestalt nicht mehr hervortrete (a.a.O., 60; 66; 91).

76 A.a.O., 69 f.

lichkeit darstelle, so daß alles, was sich ihm von Gott her zeige, zu ihm „spricht: ‚Ich bin Du‘“, bleibt von dem einmal gewählten ‚Einsatz‘ her letztlich Episode⁷⁷.

Die Akzentverlagerung zum Weltbildhaft-Strukturellen hin dürfte sich nicht zuletzt auch daraus erklären, daß Guardini, wie einzelne Hinweise zeigen, bei der Ausarbeitung der Dante-Studien bereits mit der Gestalt und dem dichterischen Werk Hölderlins und dadurch mit den Gedankengängen befaßt war, die sich in dem zwei Jahre später erschienenen Hölderlin-Buch niederschlugen⁷⁸. Auch hier gilt die interpretatorische Anstrengung zunächst dem Nachweis des visionären Ursprungs der Hölderlinschen Dichtung. Kriterium dessen ist die wiederholt registrierte Tatsache, daß sich der Dichter in der erschauten Gestalt stets selbst miterfaßt, so daß er von ihr nicht mehr loskommt; denn für ihn hat das, was „sich im Raum der sichtbaren Dinge erhebt und zuträgt . . ., seine Entsprechung in der inneren Welt“⁷⁹. Doch liegt das interpretatorische Augenmerk noch weniger als bei den Dante-Studien auf dem Mitbetroffensein und der dadurch bedingten Verwandlung des Dichters, sondern fast ausschließlich auf der durch seinen visionären Blick erschlossenen Wirklichkeit und ihren Dimensionen. So groß Guardini von Hölderlin denkt, hat man doch den Eindruck, als sei für ihn dessen tragische Lebensgeschichte nur das ‚Feuer‘, dessen es bedarf, um damit die verborgenen Daseinsstrukturen ins Licht zu setzen. Nur mittelbar kommt das menschliche Interesse zu seinem Recht. Das geschieht dort, wo Guardini, wie Kunisch zeigte, Hölderlin ausdrücklich in den Dienst seines Hauptanliegens, der Lehre vom Menschen, stellt⁸⁰. Denn die im Durchgang durch die dichterische Welt Hölderlins ermittelten ‚Pole des Daseinsraumes‘ sind die-

77 Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie, 21. Ohne seine Quelle zu nennen, greift GUARDINI damit ein Novalis-Fragment auf, das die Summe dialogischer Einsichten in den Satz zusammenfaßt: „Ich bin du“: Neue Fragmente, § 383. Dazu die gleichnamige Studie von JOSEF SCHREIER, Köln 1977.

78 Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, Leipzig 1939.

79 A.a.O., 31; 101.

80 KUNISCH, Über Romano Guardini: Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, in: Kleinere Schriften, Berlin 1968, 463–475. Im Zug seiner Interpretation gibt KUNISCH auch einen wichtigen Hinweis auf GUARDINIS Anlehnung an die Sprache Rilkes (464, Anm. 2).

jenigen des menschlichen Kosmos und damit der Art, wie der Mensch ins kosmische Daseinsgefüge ‚eingelassen‘ ist⁸¹.

Wenn sich auch erst in der Kritik am Weltbild Hölderlins vollends klärt, daß diese Pole „nicht als Oben und Unten, Höhe und Tiefe, sondern als Oben und Innen“ zu bestimmen sind⁸², wird bei ihm doch die Einigungskraft des Herzens fühlbar, die sich dadurch, daß sie den Streit der Gegensätze schlichtet und das gegenständliche Außen in die umfassende Innerlichkeit zurücknimmt, gegen den Sog des Abgrunds behauptet. So will es der als strenges Wechselverhältnis zu denkende Urrhythmus des Daseins:

Das objektive Sein bedarf des fühlenden Herzens, um in die volle Welthaftigkeit;
das innere Leben bedarf der Dinge, um in die Freiheit zu gelangen. Erst wenn das
geschieht, ist das Dasein vollendet⁸³.

Mit der Dimension der Innerlichkeit stellt sich aber in Verbindung mit Hölderlin noch ein anderes Problem, dem im Zusammenhang mit den von Guardini angegangenen ‚Orientierungshilfen‘ geradezu eine Schlüsselfunktion zukommt. Es besteht in dem „schmerzvollen Konflikt“, in den sich Hölderlin nach Jahren der Entfremdung von seinem christlichen Kinderglauben zunehmend „zwischen seiner tiefen Bindung an Christus . . . und der ebenso tiefen, aber sehnstüchtigeren an die alten Götter“ hineingerissen wußte⁸⁴. Auf der einen Seite sieht er die von ihm wiederentdeckten Numina zu einem ‚herrlich grünenden Kleeblatt‘ geeint (so die Zweitfassung der Hymne ‚Der Einzige‘), so daß ihn sein religiöser Elan drängte, ihm auch die Gestalt Christi zuzuordnen. Auf der andern Seite hindert ihn aber eine religiöse ‚Scham‘, ihn diesen ‚weltlichen Männern‘ auch nur zu vergleichen, obwohl er es sich, „gegen sein eigenes Herz“ gewandt, zum Vorwurf macht, „zu sehr“ an Christus zu hängen und darüber den Dienst an den Göttern zu vernachlässigen⁸⁵. So bleibt Hölderlins Verhältnis zu Christus in einer unaufgehobenen, ihn tödlich zerreißenen Spannung, die ihn

81 Mit Recht bemerkt KUNISCH, daß dieser am Werk Hölderlins abgelesene Zusammenhang von GUARDINI eingehender in seinem anthropologischen Entwurf ‚Welt und Person‘ (Würzburg 1940, 28–50) ausgearbeitet wurde.

82 Welt und Person, 31 f. Näheres dazu S. 58 ff.; 76 ff.

| 83 Hölderlin, 411.

84 A.a.O., 546.

85 A.a.O., 515.

schließlich zu dem in der Auseinandersetzung mit Schiller gewonnenen Konstrukt führt, daß Christus als letzter des antiken Göttertags dessen Ende heraufgeführt und angezeigt habe, nach dem nur noch das geduldige Warten bleibt, das Ausharren in der entgötterten, verfinsterten, ‚dürftigen Zeit‘⁸⁶. In einfühlsamer Ausdeutung von Hölderlins an die Madonna gerichtetem Hymnenbruchstück faßt Guardini das in die Worte:

Die Götter haben gehen müssen. Christus hat den Abend verkündet, und nun ist die Zeit ‚der Finsternis‘. Auch das Bild eines dunklen Kircheninnern mit dem vor dem Altar brennenden, durch sorgliche Hände gewarteten Licht spielt herein. Das Licht der Lampe ist schwach, aber treu, und kämpft tapfer gegen das umdrängende Dunkel. Ebenso will der Dichter die Freude und vertrauende Hoffnung aufrechterhalten⁸⁷.

Wie sonst vermutlich nur noch in seiner Schilderung von Pascals Einsamkeit vor Gott kommt in dieser behutsam-zurückhaltenden Deutung der Interpret selbst zum Vorschein⁸⁸. Denn auch Guardini überkam immer stärker das mit dem Buber-Wort von der ‚Gottesfinsternis‘ umschriebene Gefühl von der zunehmenden Verfinsterung der religiösen Sphäre, durch die vom Glaubenden vor allen Dingen die Bereitschaft zum Ausharren und Standhalten gefordert ist. Insofern mischt sich in seine Gestaltzeichnung Hölderlins etwas von der Stimmung seiner eigenen Spätzeit ein. Wie kaum ein anderes Buch nimmt darum gerade die Hölderlin-Studie Motive vorweg, die, wenngleich in starker Transformierung, in seine letzte Position eingingen.

Die Beschäftigung mit dem Konflikt, dem Hölderlins Christusglaube zunehmend verfiel, dürfte Guardinis Blick auf ein anderes Christusgedicht gelenkt haben, das gleichfalls auf dem Boden eines gebrochenen Glaubens erwuchs: auf Mörikes (1845 entstandene) ‚Göttliche Reminiszenz‘⁸⁹. Es schildert „den Knaben Jesus sitzend auf Gestein“, den Blick von einem ihm von einem freundlichen Hirten übergebenen „versteinerten Meergewächs“ aufhebend, der nun, „wirklich ohne Gegenstand“, grenzenlos in „ewge Zeitenfer-

86 Dazu meine kritische Reflexion ‚Die Anwesenheit des Heils‘, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 148 (1968) 129–152.

87 A.a.O., 547.

88 Christliches Bewußtsein, 18. Näheres dazu im Schlußkapitel der Abhandlung.

89 Gegenwart und Geheimnis, 50–64.

nen“ geht und auf diesem ‚Weg‘ auch den Betrachter trifft – und durchdringt. In der Rekapitulation Guardinis lautet das:

Und dann geschieht, man möchte sagen, Epiphanie: das Ewige scheint auf. Der Blick des Knaben, der ‚schon‘ fünf – nun sagen wir genauer: ‚erst‘ fünf Jahre alt ist; noch einmal genauer: dessen Irdisches nach Jahren zählt, eingeschlossen in die Folge der Zeit und die Ordnung des Raumes – dessen Blick wird auf einmal ‚durchdringend ewige Zeitenfernen, grenzenlos‘. Er tritt in das hinaus, was jenseits aller Zeiten und aller Räume ist⁹⁰.

Den Höhepunkt erreicht die Deutung jedoch erst mit der Ausarbeitung des dialogischen Moments. So weit sich der Blick des Knaben in die Ewigkeit spannt, trifft er doch zugleich den Betrachter des von ihm entworfenen Bilds:

Der Blick ist ‚wirklich ohne Gegenstand‘. Er löst sich vom Ding ab und richtet sich hinaus; auf den zu, der das Bild sieht, das Gedicht liest und darin dem Kind begegnet; faßt ihn aber nicht, sondern geht durch ihn hindurch . . . Er sieht weder die Versteinerung noch den Dastehenden, noch überhaupt etwas, das dem unmittelbaren Bereich angehört. Das Wort ‚wirklich‘ aber müssen wir schwäbisch hören, in seiner Bedeutung zwischen ‚tatsächlich‘ und ‚jetzt‘: hier, in diesem Augenblick⁹¹.

Unüberhörbar spricht schon aus diesen wenigen Beispielen ein das jeweilige Interpretationsziel übergreifendes Interesse. Es betrifft das, was Guardini in der Vorbemerkung zu seiner fragmentarischen Schrift ‚Jesus Christus, sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments‘ (von 1940) die ‚Methode‘ seiner Annäherung an die Gestalt Jesu bezeichnet⁹². Das verleiht, wie von hier aus auch im Rückblick auf die übrigen Monographien deutlich wird, seinen Interpretationen eine eigentümliche Doppelwertigkeit: Indem sie die Kunst der Auslegung betreiben, verfolgen sie, überspitzt ausgedrückt, zugleich ein ‚mystagogisches‘ Ziel: die ‚Einweihung‘ in die mit der Gestalt Jesu gegebene Mitte des Christentums. Man könnte mit Nietzsche geradezu von dem ‚Doppelblick‘ sprechen, der diese Arbeiten kennzeichnet. So sehr das interpretatorische Augenmerk der jeweiligen Sache gehört, geht er – wie der Blick des von Mörike gezeichneten Jesusknaben – zugleich über sie hinaus, um den zu Ge-

90 A.a.O., 62.

91 Ebd.

92 Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments, Würzburg 1940, Vf. Näheres dazu in den einleitenden Ausführungen des vierten Kapitels (S. 65 ff.).

sicht zu bekommen, der für Guardini (wie nach ihm dann vor allem für Balthasar) gerade auch in der Dimension des Schönen gegenwärtig und sichtbar ist.

Keinesfalls darf daraus eine Schmälerung des leitenden Interpretationswillens gefolgert werden. Der deutende Blick ist vielmehr voll auf die jeweils analysierten Gestalten und Werke aufgeblendet. Im Pluralismus dieser Analysen wird jedoch ein übergreifendes, die Einzeldarstellungen zu einem einzigen ‚Erkundungsfeld‘ zusammenschließendes Methodeninteresse sichtbar. Auch wird damit nicht im geringsten in Frage gestellt, daß Guardini durch das Augustinus-Buch in seiner erkenntnistheoretischen Position bestätigt und durch die Dante- und Hölderlin-Studien zu seinem Weltverständnis geführt wurde. Zusammen mit diesen Zielen wird jedoch noch ein übergeordnetes angestrebt, das der kategorialen Einübung in die Lebensgestalt Jesu gilt. Insofern ist der Ausdruck ‚Orientierungshilfen‘ für die interpretierten Gestalten, bei deren Aufzählung Guardini den Namen Rilkes auffallend beiseite läßt, in zweifacher Hinsicht gerechtfertigt; sie verhelfen nicht nur zur Orientierung im komplexen Ganzen des Daseinsgefüges, sondern gleicherweise auch zu jenem kritischen Kategorienbewußtsein, das im Vielerlei der religiösen Optionen den Blick für das Eigenprofil und Eigenrecht der Gestalt Jesu freihält⁹³.

93 An diesem christologischen Interesse gemessen, muß das Dostojewskij-Buch, ungeachtet seiner interpretatorischen Dignität, als Fehlschlag bezeichnet werden (Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, München 1947). Zwar beweist GUARDINI in dieser ersten seiner großen Interpretationen eine ebenso hohe Sensibilität wie Durchdringungskraft des analytischen Blicks, dem sich in der ‚Chaotik‘ der von Dostojewskij beschworenen Gestalten einfachste Strukturen von zwingender Form- und Schicksalskraft abzeichnen: die instinkthafte Gott- und Christusverbundenheit des Volkes, die zur Lebensgestalt gewordene Ergebung in den ‚Stillen im Lande‘, die ‚Weltverweigerung‘ und Auflehnung in den Empörern, die engelhafte Reinheit in der ‚Cherub-Gestalt‘ Aljoschas. Doch vergreift er sich eigentümlich bei der Wahl des ‚Gegenstands‘, den er als das von Dostojewskij geschaffene ‚Christus-Symbol‘ zu erweisen sucht. Das Schlußkapitel seiner Interpretation gilt dem Nachweis, daß in der Gestalt des ‚Idioten‘ Myschkin eine so starke Christusähnlichkeit zum Vorschein komme, daß sie geradezu als eine erzählte Christus-Ikone zu gelten habe, auch wenn zuzugeben sei, daß man nur dezisionistisch, durch „eine Art Wahl“, zu dieser Auffassung gelangen könne. Mit Recht verweigerte die Dostojewskij-Forschung Guardini an dieser Stelle die Gefolgschaft. In dieser Frage ließ sie sich auch nicht durch seine Hilfskonstruktion,

Die werkimmanente Bedeutung, die den großen Deutungsversuchen Guardinis zukommt, darf keinesfalls den Blick dafür verstellen, daß gerade von diesen Werken eine außergewöhnliche Ausstrahlung – und Fernwirkung – ausging. Indem er Gestalten wie Augustinus, Hölderlin, Pascal und Dostojewskij zu Gegenständen weit ausgreifender Interpretationen wählte, brach er stillschweigend ein Tabu, das vor ihm kein katholischer Denker in dieser Form zu verletzen wagte. Nachdem der theologische Lehrbetrieb durch wiederholte Verordnungen des Apostolischen Stuhls auf das System der Neuscholastik festgelegt worden war, kam es bereits einer Abweichung von der vorgeschriebenen Generallinie gleich, wenn sich ein Denker, ungeachtet einiger kritischer Vorbehalte, so nachdrücklich wie Guardini auf Augustinus bezog⁹⁴. Erst recht sprengte

wonach Dostojewskij eine betont ‚kenotisch‘ verstandene Christus-Figur zu zeichnen suchte, überzeugen (dazu L. A. ZANDER, *Vom Geheimnis des Guten. Eine Dostojewskij-Interpretation*, Stuttgart 1956, 127–160). Gestaltanalytisch besehen, entspricht die Figur des Fürsten Myschkin weit eher dem Jesusbild des von SERGEJ BULGAKOFF herausgestellten „modernen Arianertums“, das auf dem Boden der „Genfer Ideen“ einem auf das Ideal der reinen Menschlichkeit reduzierten Christus das Wort redete. Werkbiographisch spricht gegen Guardinis Deutung nicht zuletzt die Tatsache, daß Dostojewskij die Myschkin-Figur, vermutlich unter dem Eindruck der Gedankenwelt SOLOWJEWs, zu der des Aljoscha fortentwickelte (dazu K. ONASCH, *Dostojewski-Biographie*, Zürich 1960, 116 f.), dem in dem unausgeführten dritten Teil des Romans ein gewaltsames, auf die Passion Jesu hin transparentes Ende zugedacht war. Der interpretatorische Mißgriff fällt umso schwerer ins Gewicht, als er das übergreifende Methodeninteresse Guardinis betrifft. Daß er des von ihm unternommenen Versuchs selbst nicht ganz sicher war, zeigt sein Zweifel, ob Dostojewskij überhaupt gewußt habe, was er seiner Deutung zufolge unternahm.

- 94 Nachdem LEO XIII. Thomas von Aquin zum „Patron aller katholischen Schulen“ (1880) erhoben hatte, forderte das geltende Kirchenrecht (in Kanon 1366, § 2) die normative Bindung „an die Methode, die Lehre und die Grundsätze“ des Thomas, der in der aus Anlaß der 600-Jahr-Feier seiner Heiligsprechung von Pius XI. veröffentlichten Enzyklika ‚*Studiorum ducem*‘ (von 1923) erneut als der ‚*Doctor communis*‘ approbiert wurde. – In seinem Augustinus-Buch distanziert sich GUARDINI wiederholt von dem augustinischem ‚*Supranaturalismus*‘ (128; 131), der die Gefahr in sich berge, „den das menschliche Dasein tragenden Akten der Erkenntnis, des Werdens, des sittlichen Urteils jenes Maß von Eigenständigkeit zu nehmen, ohne das sie nicht bestehen können“, eine Gefahr, gegen die sich das christliche Denken in der Form geschützt habe, daß es „Augustinus wohl zum Hüter des inneren Heiligtums gemacht, zum Führer aber nicht ihn“, sondern Thomas von Aquin gewählt habe.

Guardini die Grenzen des geistigen Ghettos, in das sich die Kirche der Jahrhundertwende eingeschlossen hatte, als er sein interpretatorisches Augenmerk auf Pascal, den Verfasser der Provinzialbriefe, und Dostojewskij, den Dichter der Großinquisitor-Legende, richtete. Nur ein virtuos ausgeführter und über Jahrzehnte hinweg durchgehaltener Balanceakt konnte ihn vor dem Absturz bewahren, den andere, oft aus weit geringfügigerem Anlaß, erlitten⁹⁵. Daß er gelang, bedingte, zusammen mit dem Eigengewicht der Werke, die Öffnung des vordem hermetisch geschlossenen Bewußtseinsraums nicht nur in Richtung der von Guardini gedeuteten Gestalten und der sie tragenden Strömungen, sondern mehr noch der durch sie verkörperten Denkformen, die seitdem mit den kirchlich rezipierten Kategorien in eine ebenso spannungsreiche wie fruchtbare Wechselwirkung traten. Wenn Guardini auch keineswegs als der einzige Initiator dieses umfassenden Öffnungsprozesses zu gelten hat, fiel ihm bei dessen Verwirklichung doch eine maßgebliche Rolle zu, deren Tragweite sich erst im nachhinein voll abzuzeichnen beginnt. Indem er sich scheinbar abliegender, ja abseitiger Gestalten als Orientierungshilfen versicherte, wurde er selbst für viele zu einer hilfreichen Orientierung auf dem schwierigen Weg in die von der Glaubenssituation geforderte größere Freiheit. !

95 Ein Bild von dem düsteren zeitgeschichtlichen Hintergrund vermitteln die von KARL FÄRBER verfaßten ‚Erinnerungen an Wilhelm Koch‘, der Guardinis – lebenslang bewunderter – Lehrer in seinen Tübinger Studienjahren gewesen und dann, gleich vielen Leidensgefährten, der kirchlichen Antimodernismus-Kampagne zum Opfer gefallen war, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 150 (1970) 102–115. Koch widmete er nicht nur „in dankbarer Verehrung“ sein Pascal-Buch; ihm galt auch eine eingehende Würdigung zu Eingang seiner ‚Existenz des Christen‘. Eine erschütternde Dokumentation bietet MAX SECKLER in seiner Schrift ‚Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht‘, Tübingen 1972.

DRITTES KAPITEL

Das Weltverständnis

Logisch-mythischer Hintergrund

Für Guardini erhalten die großen Begriffsgebilde der Geistesgeschichte „ihre eigentliche Sinnfülle und gespannte Kraft erst, wenn sie als Formung metaphysischen oder religiösen Erlebens erkannt werden“¹. Das heißt für ihn dann aber auch umgekehrt, daß die Intuition als Medium kognitiver Erfahrungsgehalte für ihn ihre volle Stringenz erst dann erlangt, wenn sie sich – im Sinn des zuvor Gesagten – als Gestalt-Wahrnehmung konstituierte. Primäres Gegenstandsfeld dieser Sehweise ist der Bereich der ontischen Strukturen und deren Inbegriff, die Weltgestalt. Wenn es zutrifft, daß sich Guardini von den durch ihn interpretierten Existenzdenkern in erster Linie eine Orientierungshilfe in dem Sinn erwartete, daß er sich von ihnen seine kognitive Grundhaltung bestätigen und klären lassen wollte, erscheint die ‚weltorientierende‘ Funktion, die sie für ihn gewannen, in einem neuen Licht. Sie kommt dann nicht erst als nachträgliche ‚Frucht‘ zum Gesamtergebnis seiner Interpretation hinzu; vielmehr ergibt sie sich unmittelbar aus ihr nach Art einer Primärfunktion. Wenn das im intuitiven Zugriff miterfaßte Gestaltmoment nicht abstrakt und formal bleiben sollte, mußte es sich in der Folge konkretisieren; und diese ‚Verdinglichung‘ erfolgte am unmittelbarsten dort, wo sich der intuitive Blick auf das Weltganze richtete und dieses als etwas Gestalthaftes erfaßte. Wie sich für die thomastische Erkenntnistheorie der Blick des Geistes primär auf das Sein richtet, ist das Erste, was die intuitive Erkenntnis nach Guardini erfaßt, die Weltgestalt.

1 Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925, 22.

Kaum braucht dem hinzugefügt zu werden, daß die von ihm angegangenen Denker diesem Interesse auf sehr unterschiedliche Weise entsprechen. Als Repräsentant der in der christlichen Antike vollzogenen ‚kopernikanischen Wende‘ von der Betrachtung des Kosmos zur Selbsterfassung des Geistes gibt Augustinus dafür ebenso wenig her wie Dostojewskij, in dessen Werk das Universum nur einmal, in Aljoschas ekstatischer Verwandlungsstunde, und auch dort nur als mystische ‚Berührung mit andern Welten‘, vorkommt. Als um so ergiebiger erweisen sich unter diesem Gesichtspunkt die Interpretationen Dantes, Pascals und Hölderlins. Obwohl sich bei Dante der Kosmos in die ‚Landschaft der Ewigkeit‘ fortsetzt, ist in dieses universale Panorama doch das irdische mit eingeschlossen. Die für Pascal grundlegende Unterscheidung des *esprit de géometrie* und *esprit de finesse* setzt sich geradewegs in seine Unterscheidungslehre von den drei Ordnungen fort, über die sich Guardini zu seiner Deutung des *Mémorial* vorarbeitet. Und schließlich kann man das Hölderlin-Buch mit Balthasar geradezu als Spiegelung der ‚Schlacht‘ verstehen, in der sich für Guardini selbst der Konflikt der Weltbilder entscheidet².

In diese ‚Schlacht‘ trat Guardini ausgerüstet mit dem Instrumentarium seiner Gegensatzlehre ein. Von ihrem Grundsatz, wonach das Leben „in geeinter Gegensätzlichkeit, in gegensätzlich aufgebauter Einheit“ besteht, sagt VIKTOR VON WEIZSÄCKER, daß mit ihm Guardini „mit der nur ihm eigenen sanften Gewalt konkret Erlebtes“ in eine abstrakte Sprachform gebracht habe³. Umgekehrt erblickt ERICH PRZYWARA in Guardinis Gegensatzlehre den logischen Grundentwurf für seine großen Interpretationen, die, so gesehen, „eigentlich nur Anwendungsbeispiele des Kategorien-Gefüges“ seien, das er in seinem ‚Gegensatz‘ entwickelt habe⁴. Tatsächlich

2 BALTHASAR, Romano Guardini, 76.

3 WEIZSÄCKER, Natur und Geist, 154. Das Zitat bezieht sich auf Guardini, Der Gegensatz, 179.

4 PRZYWARA, Humanitas. Der Mensch gestern und morgen, Nürnberg 1952, 887. Zum folgenden siehe KARL WUCHERER-HULDENFELD, Die Gegensatzphilosophie Romano Guardinis in ihren Grundlagen und Folgerungen, Wien 1968, der einleitend auf eine weitere Bemerkung WEIZSÄCKERS zu Guardinis Gegensatzlehre verweist. Auf die Begründung der Gegensatzlehre Guardinis im (neuplatonischen) Prinzip des ‚Alles in allem‘ verweist EUGEN SEITERICH in seiner Studie ‚Die logische Struktur des Typusbegriffs‘, Freiburg/Br. 1930, 72 f.

wirken die großen Gestaltdeutungen Guardinis wie eine weit ausgreifende Exemplifikation seiner Gegensatzlehre, während diese umgekehrt als deren kategorialer Grundentwurf erscheint. Dabei springt der latente Antiplatonismus im Ansatz des Entwurfs in die Augen. Denn als eine Art ‚Generallinie‘ durchzieht Guardinis Werk die Absicht, die von Platon zum Sensorium des Allgemein-Ideellen erklärte Intuition in den Dienst der Erfassung des konkret Gegebenen zu stellen. Was über die Wirklichkeit Auskunft gibt, ist, wie Guardini eingangs versichert, die Erfahrung. Ihr ‚Stoß‘ richtet sich zunächst aber auf das Konkrete, das sich dem auf das Allgemeine gerichteten Blick entzieht. Die Vorstellung, von der sich Guardini leiten läßt, besteht darin, daß sich aus den beiden unterschiedlichen Erfassungsweisen des Allgemeinen, der intuitiven und der begrifflichen, in der Form ein Organ für das Konkrete gewinnen läßt, daß die Intuition einer besonderen Begriffs-Optik, vermittelt durch die Kategorie des Gegensatzes, unterworfen wird. Die mit ihm gegebene ‚Optik‘ muß lediglich auf die einzelnen Bereiche des Konkreten abgestimmt werden, damit die ganze Fülle der sich anbietenden Gegebenheiten erfaßt werden kann. Denn unmittelbar wird „das Konkrete nur von der Intuition“ ergriffen. Wenn es gelingt, dieser „durch wissenschaftliche Mittel, eben durch Begriffe, Gegenstand, Richtung und Weg“ vorzuschreiben, kommt der angestrebte Erfassungsakt zustande: „Dann tritt anstelle freischwebender Intuition wissenschaftlich geformte Anschauung“⁵. Sucht man im Bereich der großen Interpretationen nach ‚Objekten‘, an denen sich der entwickelte Ansatz besonders bewährte, so bietet sich (einem Hinweis WUCHERER-HULDENFELDS zufolge) neben der dialektisch bewegten Gestaltenwelt Dostojewskijs als ein Beispiel ganz anderer Art das Kapitel des Pascal-Buchs über den Motivzusammenhang der Gottesbeweise an⁶. Denn die Wahrnehmung der mit dem „ontischen Charakter der Denkerfahrung“ gegebenen Gemeinsamkeit in Anselms ‚ontologischem Argument‘, Pascals ‚Argument der Wette‘ und Kirkegaards ‚absolutem Paradox‘ konnte tatsächlich nur einem Denken gelingen, das die drei Entwürfe als „Systeme religiöser Vollzugslogik“ begriff⁷. Was der An-

5 Der Gegensatz, 184.

6 WUCHERER-HULDENFELD, a.a.O., 157.

7 Christliches Bewußtsein, 146.

satz für Guardinis Weltbegriff leistete, wird jedoch vor allem durch die Hölderlin-Studie verdeutlicht. Denn wenn es zutrifft, daß Hölderlin, wie der Ausklang der Studie glaubhaft zu machen sucht, an der Unüberbrückbarkeit eines von ihm mit dem Einsatz der letzten Kraft zusammengeschlossenen Gegensatzes zerbrach, konnte ihm gegenüber nur ein voll aufgeblendetes Gegensatzdenken zu einer überzeugenden Interpretation verhelfen. Gleichzeitig bedurfte es hier eines Gegensatz-Begriffs, der gegen sich selbst sensibilisiert war, da es bei Hölderlin darum ging, die prälogischen, der Wiederentdeckung des Mythos entstammenden Strukturen seiner dichterischen Aussage wahrzunehmen.

Von besonderer Wichtigkeit ist es in diesem Zusammenhang, daß Guardini, mitten in seiner Unterscheidung von Gegensatz-Typen, hier erstmals den ‚Begriff des Inneren‘ entwickelt⁸. Zwar fehlt noch der Gegenbegriff des ‚Oben‘, der mit ihm zusammen die von Guardini ausgeloteten ‚Pole des Daseinsraums‘ ausmißt. Doch ist mit ihm die Dimension entdeckt, die in dialektischer Fortentwicklung zur inneren ‚Ortung‘ der Weltgestalt verhilft. Die entscheidenden Anstöße zu dieser Fortentwicklung dürften von Guardinis interpretatorischer Beschäftigung mit dem dichterischen Werk Hölderlins und Rilkes ausgegangen sein. Die von HELMUT KUHN aufgeworfene Frage, warum sich Guardini gerade durch diese Dichtungen zu seiner ‚Weltorientierung‘ führen ließ⁹, beantwortet die Interpretation der zweiten Elegie Rilkes mit dem Hinweis auf die durch diese vermittelte Erfahrung der „unzugänglichen Höhe und Ferne des Weltraumes“, durch deren Gewalt zugleich das Herz des Menschen erschüttert, „in der Mitte berührt, zur heftigsten Lebensbewegung aufgeschreckt“ werde¹⁰. Präziser, gewichtiger und –

8 Der Gegensatz, 56 ff.

9 KUHN, Romano Guardini, 82.

10 Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, 76. Das Nachwort des Buchs vermittelt einen eindringlichen Begriff von der Heftigkeit, mit der sich GUARDINI der von ihm in ihrer Gefährlichkeit durchaus durchschauten Faszination durch die Rilkesche Sprache zu erwehren sucht. Daß er Rilke gleichwohl überschätzte, wird in dem Maß deutlich, wie man mit HUGO FRIEDRICH die theatralische Gebärde durchschaut, mit der sich gerade der Dichter der Elegien in Szene setzte: „Ihm wurde das Gedicht ‚auferlegt‘ in ‚Nachtstürmen‘, es sprang ihm ‚ins weit offene Gefühl‘, so daß ‚die Hand zitterte und die Gewebe krachten‘; nachher berichtete er dann ausführlich von ‚solchem Geworfenwerden‘ an Fürstinnen, Grä-

glaubhafter wirkt freilich die Antwort, die das aus kongenialer Erfassung hervorgegangene Hölderlin-Buch gibt¹¹. Bewußter als in vergleichbaren Fällen ist es Guardini bei Hölderlin darum zu tun, die dichterische Aussage auf die „dahinterstehende konkrete Anschauung samt dem ebenso konkreten ersten Gefühlsausgang zurück(zu)verfolgen“¹². Dann erst wird deutlich, daß „jedes Bild auf echte Gegenständlichkeit zurückführt, und jede Bewegung des Blickens und Denkens eine Logik enthält, die das Ganze aufbaut“¹³. Es ist die Logik des Universalen, das im Zerschneiden der individuellen Sondergestalt „triumphierend durchdringt“¹⁴. Denn das Ganze ist für Hölderlin nicht durch die Grenzen des rational Erfassbaren definiert; zu ihm gehört für ihn, den Romantiker, integrierend auch die chaotische Nachtseite des Daseins¹⁵. Hölderlin nennt diese größere Wirklichkeit ‚Natur‘, „das heilige All, über das hinaus es nichts mehr gibt“¹⁶. Sie übersteigt das wissenschaftlich Erforschbare in zwei Richtungen, in die als die „Höhe des Himmels“ bestimmte „Entrücktheitszone der Natur“ und in den „Innenbereich der Welt“, das letzte ‚Fall-Ziel‘ des Lebensstroms¹⁷. Beide Dimensionen werden vom Menschen in der äußersten Entgrenzung seines Daseins, im Tod, berührt, der somit gleicherweise Heimkehr in die „Mitte des Alls“ und „Hinaufgenommenwerden in die Ent-

finnen, Damen, an ‚sehr werthe, liebe Herren‘, mit vielen ‚irgendwie‘ und ‚irgendwo‘ und mit den edelsten Genitiven. Das hat fatale Folgen gehabt und zu trüber Verwechslung dieses einen Falles mit dem Dichten überhaupt geführt“ (Die Struktur der modernen Lyrik, Hamburg 1956, 161 f.).

11 Diese Charakterisierung ist zugleich ‚exklusiv‘ gemeint, da GUARDINI im Vorwort eigens darauf hinweist, daß er seine Interpretation ohne Kenntnis der Fachliteratur verfaßt habe (Hölderlin, 17). Wenn man sich vergegenwärtigt, daß das indirekt auch einer Absage an die nationalsozialistische Hölderlin-Rezeption gleichkam, läuft diese Distanzierung tendenziell auf einen ‚acte de résistance‘ hinaus. Zum folgenden nochmals die von HERMANN KUNISCH verfaßte Würdigung des Hölderlin-Buchs (S. 24, Anm. 43); ferner BALTHASAR, Romano Guardini, 76–80.

12 Hölderlin, 42 (Anm.).

13 A.a.O., 530.

14 A.a.O., 136.

15 Dazu mein Beitrag ‚Der geheimnisvolle Pfad. Romantische Grundstrukturen – aufgewiesen an Kleist, Hölderlin und Novalis‘, in: Beiträge pädagogischer Arbeit 23 (1979) 1–15.

16 Hölderlin, 144.

17 A.a.O., 147.

rücktheit des Oben“ bedeutet¹⁸. Erschlossen und zugleich offengehalten wird diese Doppeldimension durch die von Hölderlin wiederentdeckten ‚Götter‘, mit denen mythisches Bewußtsein in die Strukturen der logischen Rationalität der Neuzeit eindringt. Als die numinose Einheit von Licht und Finsternis ‚repräsentieren‘ sie das Ganze, von welchem dem neuzeitlichen Denken nur ein abstrakter Umriß blieb. Insofern erhebt sich mit den Göttern der Anspruch, zur vollen Ganzheitsgestalt der Welt und zu deren integralem Verständnis durchgebrochen zu sein. Im Licht, das von ihnen ausgeht, scheint jede Problematik bewältigt zu sein und keine weitere Frage mehr gestellt werden zu können.

Wie das ‚Christus und das Christliche‘ überschriebene Schlußkapitel der Interpretation zeigt, ist für Hölderlin jedoch gerade das Gegenteil der Fall. In die Einheit des mythisch-religiösen Bewußtseins bricht, mit der Gewalt eines Gegenprinzips, der von ihm wiederentdeckte, wiedergewonnene Christusglaube ein. „Nach längerer Entfremdung“, schreibt Guardini, „vielleicht bewußter Ablehnung, lebt die Christusgestalt wieder auf und gewinnt einen besonderen Charakter“¹⁹. Die Auseinandersetzung mit ihr ist, wie die Interpretation behutsam hervorhebt, von unübersehbarer Tragik überschattet. Denn Hölderlin widersetzt sich dem Einbruch zunächst mit dem an Nietzsches Zarathustra-Dichtung erinnernden Versuch, die wiederentdeckte Christusgestalt in sein mythisches Einheitskonzept einzuschmelzen. Daraus erklärt sich für Guardini die auf seltsame Weise christlich imprägnierte Titelgestalt des Empedokles-Dramas und der Gang ihres Schicksals²⁰.

Damit verglichen nimmt die Auseinandersetzung in den späten Hymnen und Hymnenbruchstücken einen geradewegs entgegengesetzten Verlauf, den man als den einer zunehmenden Zurücknahme der eigenen Position vor der immer tiefer erfaßten Christuswirklichkeit bestimmen könnte. Zwar hält Hölderlin auch jetzt noch an seinem mythisch geprägten Weltverständnis fest; doch gerät er zunehmend unter den ‚Sinndruck‘ einer Wahrheit, die sich ihm als ausschließlich, einzigartig und unvergleichbar darstellt. Je inständiger er sich bemüht, Christus der von den mythischen Heilbringern

18 A.a.O., 148f.

19 A.a.O., 546.

20 A.a.O., 494–499.

gebildeten Einheit einzufügen, desto mehr wird er sich der Unzulässigkeit dieses Versuchs bewußt. Der Riß zwischen dem, was das Denken aufrechterhält, und der Gewahrung des Herzens geht mitten durch die Existenz des Dichters hindurch. Erschütternd spricht der klagende Eingang der Madonnenhymne – „viel hab’ ich dein und deines Sohnes wegen gelitten, o Madonna“ –, erschütternder noch das Geständnis des Dichters in ‚Der Einzige‘ – „Denn zu sehr o Christus! häng ich an dir“ – von diesem ihn schließlich verzehrenden Konflikt²¹. Eine buchstäblich herz- und geistzerreißende Not drückt sich in diesen Worten aus, an welcher der Einheitsdenker Hölderlin schließlich zerbrechen mußte. Für Guardini ist es nicht auszumachen, wie Hölderlin die Auseinandersetzung zu Ende gebracht hätte:

Sie ist unentschieden stehen geblieben. Der Charakter seiner Christusgestalt und die Art, wie sie sich in ihm zur Geltung brachte, zeigt, daß sie weder eine bloße dichterische Schöpfung noch eine philosophische Gedankenbildung, sondern etwas anderes war – etwas, das mit einer Hölderlins eigenem Wunsch gegenüber souveränen Initiative vordrang. Wohin diese Initiative zutiefst gerichtet war, und wie Hölderlin sich vor ihr endgültigerweise entschieden hätte, steht dahin²².

Christliche Klärung

Die Konsekution von Guardinis Arbeiten erklärt sich an dieser Stelle am besten mit der Annahme, daß er die von Hölderlin unbewältigt gelassene Aufgabe als Ansinnen an sich selbst empfand. Derartige ‚Übernahmen‘ sind, im geistesgeschichtlichen Kontext gesehen, zwar Ausnahmefälle, aber durchaus nichts Außergewöhnliches. Auch das Verhältnis Kierkegaards zu Lessing erscheint letztlich dadurch bedingt, daß der dänische Religionsphilosoph dessen Notschrei angesichts der für ihn unüberbrückbaren historischen Differenz aufnahm und zum Grundproblem seines Schaffens erhob²³. Eine korrigierende Aufarbeitung des offengebliebenen Pro-

21 A.a.O., 546 f.

22 A.a.O., 564.

23 Sowohl in den ‚Philosophischen Brocken‘ wie in der ‚Einübung im Christentum‘ stellt sich KIERKEGAARD dem Problem, unter welcher Bedingung eine absolute Gewißheit auf ein bloß historisches Wissen gegründet werden könne. Näheres dazu in meinem Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie: Glaubensverständnis, Freiburg/Br. 1975, 29 f.

blems war aus der Sicht Guardinis um so dringlicher, als sich das von der Dichtung Hölderlins vermittelte Strukturbild des menschlichen Daseinsraums nicht in der ursprünglich vermittelten Eindeutigkeit durchhielt, sondern zu einer dualistischen Polarität entzweite²⁴. Verunklarend kam vor allem der – für das mythische Weltbild stehende – Hölderlinsche Götterhimmel ins Spiel, der „sich von zwei Polen her aufbaut: einem oberen, der im Äther, der Gottheit der waltenden Höhe, des Lichtes, des klaren Gesetzes – und einem unteren, der in der Erde, der Gottheit der fruchtbaren Tiefe, des Dunkels, des Brauenden, des von allen Möglichkeiten erfüllten Chaos, des beständigen Werdens und Vergehens liegt“²⁵. Im Spannungsfeld dieser Pole war es insbesondere der Gegenpol der Chaostiefe, der die Konsistenz des ‚Innen‘ zu untergraben drohte. Hier bedurfte es der christlichen Korrektur.

Guardini unterzog sich der damit umrissenen Aufgabe in der gleichzeitig mit dem Hölderlin-Buch erschienenen Studie ‚Welt und Person‘ (von 1939)²⁶. Zu Eingang des symmetrisch gebauten ersten Teils der Untersuchung, der sich thematisch mit dem Weltbegriff befaßt, fragt er im Sinn der frühneuzeitlichen Terminologie nach der ‚Natur‘ als dem Ganzen, auf das sich der Mensch als Subjekt bezog (1–27), wobei er die klärenden Prinzipien dem biblischen Schöpfungsgedanken entnimmt. In differenzierender, aber auch unterscheidender Fortführung greift er abschließend nochmals darauf zurück (50–81), wobei er im Blick auf Hölderlin und Rilke insbesondere auf die Möglichkeit einer monistischen ‚Selbstverschließung der Welt‘ eingeht. Das von diesen Blöcken umschlossene Mittelstück, auf dem unverkennbar das Schwergewicht der Gedankenarbeit liegt, bestimmt sodann die ‚Pole des Daseinsraumes‘ (28–50). Es steht auch insofern im Zentrum, als Guardini hier die von der ‚Unterscheidung des Christlichen‘ geforderte Korrektur des mythischen Weltverständnisses vornimmt. Wo der Mythos die reißende Chaostiefe erblickte, in die der seiner Herkunft nachsinnende Mensch hineingerissen zu werden drohte, erscheint nunmehr endgültig der durch die menschliche Innerlichkeit gebildete Gegenpol

24 Dazu nochmals das S. 44f. Ausgeführte.

25 A.a.O., 554f.

26 Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1940 (2. Aufl.).

zu dem der entrückenden Höhe, so daß die thematisch erfragten Pole als die des ‚Oben und Innen‘ bestimmt werden können. Denn aus der menschlich erfaßten Dimension des Hohen, Lichten und Wertvollen ergibt sich eine zwingende Folgerung: „Diesem Oben, welches mit dem Wertvollen zusammenfällt, darf kein Unten; dieser Höhe darf keine Tiefe gegenübergestellt werden“²⁷. Deshalb ist der als menschlicher Existenz- und Daseinsraum verstandene Weltbegriff im Unterschied zum mythischen Konzept durch die Pole der Höhe und Innerlichkeit bestimmt, die in den folgenden Ausführungen, bezeichnend für ihre Prioritätenfolge, aber auch für die Architektur der Anlage, in umgekehrter Reihung ausgearbeitet werden (33–45).

Dabei zeigt die Explikation der Innerlichkeit, daß in ihrem Begriff das Wahrheitsmoment des mythischen ‚Unten‘ durchaus einbehalten ist. Denn die menschliche Binnenerfahrung weiß durchaus auch um Vorgänge des „inneren Versinkens und Stummwerdens, der Verslossenheit und Verhärtung“, hinter denen sich die Möglichkeit des Abfalls von Gott, bildhaft veranschaulicht „im Sturz auf die Tiefe des Bösen zu“, verbirgt²⁸. Gegen die Gewalt dieses Sogs kommt keine psychologische Vorkehrung und keine Meditations-technik auf. Indessen hat die vom Christentum entdeckte Dimension des ‚Innen‘ zunächst gar nichts mit Verinnerlichung und individueller Selbsterfahrung zu tun, so oft sie in diesem Sinn mißdeutet wurde. Sie bedeutet auch nicht, „daß die religiöse Erfahrung tiefer wird; die religiösen Akte und Zustände sich auf Kraft, Sammlung und Sinnfülle hin entwickeln“²⁹; sie ist vielmehr eine psychologisch unableitbare, von „Gott in uns“ geschaffene Möglichkeit³⁰. Sie ist der akthaft verstandene ‚Ort‘ Gottes, seine lichtende und versammelnde Anwesenheit im Menschen. Und sie ist gleichzeitig jene ‚Schneide‘ des Geistes, auf der sich der Mensch ins Gottesleben übersteigt und an ihm gnadenhaften Anteil gewinnt. Insofern steht die von Jesus gemeinte und vermittelte Innerlichkeit „zu allen anderen Innerlichkeitsbereichen quer“³¹. Keine von der Welt her

27 Welt und Person, 31.

28 A.a.O., 35.

29 A.a.O., 36.

30 A.a.O., 37.

31 A.a.O., 39.

entwickelte Verinnerlichung führt an sie heran; denn es gibt zu ihr nur den Zugang des Glaubens, „die Bereitschaft, dorthin zu gehen, wo Christus steht; ein im christlichen Tun und Leiden sich vollziehendes Umwerden, das ‚Werden des Kindes Gottes‘ (Joh 1, 12)“³². Es liegt auf der Hand, daß keine wie immer geartete Meditations- oder Versenkungstechnik diese Innerlichkeit ‚eröffnen‘, daß sie vielmehr nur als eine aus der Gottesbeziehung des Menschen hervorgehende Gewährung ‚gewärtigt‘ werden kann. Wie Guardini sein strenges Veto gegen jede Psychologie Jesu aber, wie noch zu zeigen sein wird, im Verlauf seiner christologischen Reflexionen nachdrücklich modifiziert, ergänzt er auch diese strenge Antithetik durch den – in der frühen Meditation über die Übung der Sammlung (von 1929) vorweggenommenen – Zusatz, daß es, wenn auch keine ‚Anbahnung‘, so doch eine methodische Einübung in die bereits gewonnene Innerlichkeit gibt³³. Weil christliche Innerlichkeit seiner Deutung zufolge so viel wie die Selbstwahrnehmung des Menschen als Gotteskind besagt, ist sie wie jede Intuition im Sinn einer Schichtung strukturiert, so daß sie in Akten konzentrativer Einübung immer erst erschlossen und angeeignet werden muß. Das ist der Sinn, der sich mit der ‚Übung der Sammlung‘ verbindet. Sammlung bedeutet soviel wie „gelöstes, vom Krampf des Machens und Wollens befreites, erfülltes Dasein“, das der Geschäftigkeit des Alltags entrückt und dem Gesammelten das Bewußtsein seiner, wie mit einer Wendung aus Rilkes ‚Stundenbuch‘ gesagt wird, nur durch eine ‚schmale Wand‘ geschiedenen Nachbarschaft zu Gott vermittelt³⁴.

Auch die Dimension der ‚Höhe‘ wird in klarer Kontrastierung von biologischen, psychologischen und werttheoretischen Vorstellungen der Über- und Unterordnung verdeutlicht. Das ‚Christlich-Hohe‘ liegt, so sehr sich auch mit ihm der „Ruf zum Streben und Wählen“ verbindet, nicht auf der Linie dieser Vorstellungen³⁵. Es besagt darum auch nicht ein „reineres und entwickelteres Menschenbild“, wie es in Goethes Begriff der schönen Seele anklingt;

32 Ebd.

33 Das Gute, das Gewissen und die Sammlung, Mainz 1962, 47–70.

34 A.a.O., 64 f. Auf die Entlastung vom Krampf des Leisten-Wollens hebt auch die Explikation der Innerlichkeit des Jesusbuchs (von 1940) ab; Näheres dazu S. 77.

35 Welt und Person, 43 f.

denn der „Punkt, nach dem sich die Höhenordnung des Christentums ausrichtet, ist Gott“, verstanden als der im unzugänglichen Licht Wohnende, der sich in seiner Verborgenheit offenbart und dem Menschenleben dadurch die Bahn seiner Optimierung vorzeichnet³⁶. Mit den menschlichen Optimierungsvorstellungen hat dieses ‚Droben‘ so wenig zu tun, daß sie dadurch, wie die Seligpreisungen der Bergpredigt hervorheben, sogar in eine Krise geraten. Sie machen deutlich, daß sich das Christlich-Hohe „unter Umständen gerade am welthaft Niederen“ manifestiert³⁷. Insofern ist es weder „Stufe in der Schichtung der Wirklichkeit“ noch „Grad in der Rangordnung der Werte“; es wird vielmehr „von Christus gegeben und erlischt, sobald der Bezug auf Diesen zerreißt“³⁸.

Als Wahrnehmung des gnadenhaft geschenkten Ganz- und Heilseinkönnens ist dann aber auch diese ‚Höhe‘ im Sinn ihrer Eigengesetzlichkeit strukturiert. Sie hat ihre eigene Schichtung zunächst, sofern sie in die natürlichen Vollzugsformen hineingebunden ist. Denn es „kann gar nicht anders sein, als daß die im Glauben aufgefaßte pneumatische Höhe sich in der konkreten Wirklichkeit des Menschen zur Geltung bringt und dessen körperliche, gemüthafte, geistige Höhenbezüge entfaltet“³⁹.|Zuerst und zuletzt aber ist die christliche ‚Höhe‘ durch Gott definiert. Wie die mystische Rede von der ‚Schneide‘ und ‚feinen Spitze‘ des Geistes zeigt, bedeutet sie jene äußerste Erhebung, in welcher der Menscheng Geist an Gott angrenzt und zugleich von ihm in seine Grenzen verwiesen wird.|Wie das Pascal-Buch zeigt, weiß Guardini durchaus um die spekulative Auswertung dieser Grenzerfahrung, wie sie paradigmatisch vom anselmischen Gottesbeweis ausgearbeitet wurde⁴⁰. Nicht weniger klar weiß er aber auch darum, daß diese Erfahrung vielfach „nicht zu glücken, sondern immer ins Unreine zu gehen“ scheint⁴¹. Dieser ‚Unreinheit‘ zu wehren, ist die Absicht der abschließenden Ausarbeitung des Grenzbegriffs, der dieser Verdeutlichung zufolge als Selbstwahrnehmung des Menschen in seiner Geschöpflichkeit stets

36 A.a.O., 44.

37 Ebd.

38 A.a.O., 45.

39 Ebd.

40 Christliches Bewußtsein, 188–197.

41 Welt und Person, 49.

ein Zweifaches besagt: sowohl die Begrenztheit der Kreatur durch den sie erschaffenden Gott als auch die Angrenzung der endlichen Existenz an das Nichts⁴². Beides hängt ursächlich miteinander zusammen. Denn das „echte ‚Nicht‘ und ‚Nichts‘ kommt von der Wirklichkeit Gottes“, der die endliche Welt dadurch in ihre Grenzen verweist, daß er ihr deutlich macht, „daß sie nicht er; daß er über ihr und innert ihrer; daß er der aus sich selbst und eigentlich Seiende, ‚der Herr‘ im ontologischen Sinn, sie aber das Geschaffene und nur ‚vor ihm‘ seiend, ontologisch im Gehorsam Bestehende ist“⁴³. An der Erkenntnis dieser Grenze entscheidet sich das geistige Schicksal des Menschen. Im Aufbegehren gegen sie konstituiert sich sein atheistischer Autonomiewille, der, wie im Fall Nietzsches, die Möglichkeit des integralen Selbstseins an das Postulat bindet, daß ‚Gott tot ist‘⁴⁴. Dagegen erwächst aus der demütigen Annahme der Grenze die wahre Offenheit des menschlichen Welt- und Selbstbegriffs, die jene Möglichkeiten der Optimierung erschließt, die von den Vokabeln ‚Gottesreich‘ und ‚Gotteskindschaft‘ bezeichnet werden⁴⁵.

Guardini führt diese konstruktive Kritik des mythischen Weltverständnisses nicht zuende, ohne auch auf unverzichtbare Elemente, die in ihm mitgegeben sind, hingewiesen zu haben. Dazu gehört insbesondere sein Sensorium für die schicksalhafte Verwiesenheit des Menschseins ins Weltganze und den dadurch verfügbaren Gang der Dinge. Zunächst scheint der Begriff Schicksal freilich zu sagen, daß dieser Gang unvermeidlich sei. Doch trifft das nur in dem Sinn zu, „daß der ganze feine und vielverwobene Zusammenhang nur dann richtig arbeitet, wenn er nicht gewußt wird“⁴⁶. In Wirklichkeit gibt es, wie insbesondere die von mythischem Bewußtsein getragenen antiken Orakel wußten, einen hintergründigen Zusammenhang von Schicksal und Gesinnung, der es mit sich bringt, daß das Schicksal den Menschen in dem Maß trifft oder verschont, wie er ihm mit „Schwäche oder Kraft“ entgegentritt; denn wenn sich „seine Gesinnung ändert – und sie kann sich ändern, an diesem

42 A.a.O., 59; 62.

43 A.a.O., 61.

44 A.a.O., 22 f.

45 A.a.O., 80 f.

46 A.a.O., 154.

Punkt geschieht die eigentliche metanoia – ändert sich auch das Schicksal“⁴⁷.

Die überraschende Intensität, mit der sich Guardini der Weltthematik widmet, hat, abgesehen von seinem religionsphilosophischen Interesse, noch einen besonderen, ihm durch seinen Berufsweg vorgegebenen Grund. Durch eine Referentin seines Ministeriums auf das Wirken Guardinis aufmerksam gemacht, berief der preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung CARL HEINRICH BECKER den jungen Gelehrten 1923 auf den neuerrichteten Lehrstuhl für ‚Katholische Weltanschauung‘ an der Universität Breslau, mit ständiger Abordnung an die Universität Berlin. Damit war Guardini ein Themenfeld zugewiesen, dem er zunächst (im Wintersemester 1923/24) mit einer sehr allgemein angekündigten Vorlesung über ‚Gott und die Welt‘ zu genügen suchte. Den entscheidenden Anstoß zur Präzisierung seines Begriffs von christlicher Weltanschauung hatte er, wie bereits erwähnt, der Anregung Schelers zu verdanken, der ihm riet, die Gedanken großer Dichter vom Rang Dostojewskijs vom christlichen Standpunkt aus zu würdigen, um aufgrund der gewonnenen Einsicht dann auch der eigenen Position bewußter zu werden⁴⁸.

Der Ratschlag fiel bei ihm auf um so fruchtbareren Boden, als er für ihn durch seine ganze Denkweise disponiert war. Denn für ihn stand von vornherein fest, daß man die Welt nur richtig in einem Licht zu sehen vermag, „das von über ihr her kommt“⁴⁹. Gleichzeitig war er sich des ungeheuren Defizits bewußt, von dem das katholische Glaubensverständnis durch die antimodernistische Engführung und den Rückzug in das ‚systeminterne‘ Ghetto belastet war. Er konnte nicht daran zweifeln, daß die atheistische Aggression, wie sie gerade auch durch Nietzsche verkörpert wurde, in ihrer reaktiven Bedingtheit durch diese ‚Ausfallserscheinungen‘ gesehen werden mußte. Für ihn liefen die durch die wissenschaftliche Forschung vermittelten Gehalte Gefahr, zu Bausteinen der atheistischen Gegenposition zu werden, wenn sie nicht genauso wie diejenigen des natürlichen Weltbilds aus der Sicht des Glaubens interpretiert und bewältigt wurden. Von daher bestimmte sich seine Welt-

47 Ebd.

48 Dazu nochmals die S. 34 zitierte Bemerkung.

49 Welt und Person, 67.

anschauungslehre, mit der er, wie es Balthasar formuliert, eine Leistung von „einer genial zu nennenden Einfachheit“ und zugleich „höchsten Ranges“ vollbrachte⁵⁰.

Wie es die Untersuchung ‚Welt und Person‘ auf geradezu paradigmatische Weise verdeutlicht, sieht der vom Licht der Offenbarung erhellte Glaube Bruchstellen und Differenzen, wo mundanes Denken nur Einheitsstrukturen wahrzunehmen glaubte; doch entdeckt der Glaube zugleich auch Möglichkeiten einer letzten Vereinbarung, wo für jenes unüberbrückbare Abgründe aufzubrechen schienen. Insofern impliziert Guardinis Begriff von Weltanschauung, wie ALFRED KUMPF zutreffend bemerkte, zugleich ein operationales Moment; denn der „Schauende muß standhalten gegenüber der Welt, wie sie ihm begegnet“⁵¹. So zeichnet sich hier schon jene Linie ab, welche auf die – durch die Halbierung des frühen Standpunkts entstandene – Spätposition Guardinis hinführt. Hatte er damit begonnen, daß er dem Gewicht der Weltgehalte aus gläubiger Sicht und Festigkeit standzuhalten suchte, so blieb ihm, als ihm der Gegenstand seiner Theorie immer unfaßlicher wurde, schließlich nur noch der Wille zum Standhalten. Das änderte aber nichts an der epochalen Leistung, die darin bestand, daß er den Blick des Glaubens wie kaum ein anderer für die Totalität des Gegebenen geweitet hatte.

50 Romano Guardini 22.

51 Kumpf, Romano Guardini, 37.

VIERTES KAPITEL

Christus und Christentum

Literarisch-methodische Einübung

Das übergreifende Interesse, das Guardini mit seinen großen Interpretationsversuchen verfolgte, galt, wie erinnerlich, der methodischen Annäherung an die Gestalt Jesu! Mit einer bei ihm sonst nicht üblichen Einläßlichkeit gibt er sich und seinen Lesern über den von ihm entwickelten Annäherungsweg Rechenschaft. Noch in seiner nachgelassenen ‚Existenz des Christen‘ greift er fast wörtlich eine Stelle aus der Vorbemerkung zu seinem Fragment gebliebenen zweiten Jesusbuch (von 1940) auf, in der er seine großen Interpretationswerke als „Vorübung für den Versuch“ charakterisiert, „die Gestalt Dessen zu zeichnen, der Sohn Gottes und Menschensohn ist“¹. Diese Methode habe sich, so versichert er im gleichen Zusammenhang, „im Laufe längerer Zeit herausgebildet“. Am Leitfaden einer ganzen Reihe von Gestalten vom Rang Augustins, Dantes, Pascals, Hölderlins und Dostojewskijs sei er der Frage nachgegangen, „wie sich das psychologische Element mit dem sinnhaft-wertmäßigen, dem metaphysischen und theologischen“ jeweils verbindet. So habe sich sein kategorialer Sinn für die Erfassung der „echten und zugleich einzigartigen Menschlichkeit“ Jesu gebildet. Doch stelle sich in diesem Zusammenhang eine noch ungleich größere Aufgabe, da dem analytischen Zugriff nicht nur ein Äußerstes an Leistung, sondern darüber hinaus die Suspendierung seiner selbst abverlangt werden müsse. Und diese ‚Selbstopferung‘ habe nicht nur gefordert, sondern auch tatsächlich vollzogen sein wollen. Denn im Fall Jesu gehe es darum, die psychologische Gestaltzeichnung, so wichtig sie sei, an die von der Sache geforderte theologische Sicht auszuliefern. Für diese methodologische Notwendigkeit

1 Jesus Christus, VI.

aber habe ihm gerade der interpretierende Umgang mit den Gestalten der Geistesgeschichte die Augen geöffnet.

Guardini war sich der Einzigartigkeit, aber auch der Einseitigkeit dieses Verfahrens voll bewußt. Wie er es der erwähnten Vorbemerkung zufolge als kompensatorische Nachtragsleistung zu seinem Jesusbuch ‚Der Herr‘ (von 1937) entwickelte, stellt er es in ein konkurrierend-kompensatorisches Verhältnis zur historisch-kritischen Methode, deren Recht er zwar anerkennt, die er jedoch mit dem Hinweis auf seine fehlende Kompetenz auf sich beruhen läßt. Im Unterschied zu ihr gilt ihm der neutestamentliche Text, ungeachtet „aller Bedingtheiten seiner Teile nach außen und aller Unterschiede nach innen“, als eine durch seine Kanonizität gesicherte Einheit, „die ihrem eigentlichen Sinn nach gleichartig und an den Menschen einfachhin gerichtet ist“². Was seine Differenzierung anlangt, so glaubt er ihr mit folgenden Fragen hinlänglich Rechnung zu tragen:

Wie ist die Gestalt Christi gebaut? Wie tritt sie uns aus den Quellen entgegen? Wodurch unterscheidet sich das Bild, das die Synoptiker von ihr zeichnen, von dem des Paulus und wieder dem des Johannes, und worin besteht jeweils deren Wesentliches? Wie verhalten sich diese Bilder zueinander? Sind sie unvereinbar, so daß man jedes auf sich beruhen lassen muß? Widerspricht vielleicht sogar eines dem anderen, so daß die Glaubwürdigkeit des Ganzen in Frage gestellt wird? Oder besteht eine Einheit, und welcher Art ist sie?³

Daß das in unterschwelliger Polemik gegen die historisch-kritische Methode gesagt ist, ergibt sich aus der Schlußbemerkung, in welcher Guardini der Hoffnung Ausdruck verleiht, daß die von ihm entwickelte Methode genau genug sein werde, „um der Arbeit auf ihrer Linie den gleichen Charakter theologischer Wissenschaftlichkeit zu sichern, wie ihn die historische Methode auf der ihrigen beansprucht“⁴. Was ihm als Methodenziel vorschwebt, ist somit weder ein Pendant noch ein Korrektiv, sondern eine vollgültige Alternative zum historisch-kritischen Verfahren. Was ihn zu diesem Anspruch motiviert, läßt sich nur vermuten, allenfalls in Form einer Rekonstruktion verdeutlichen. Sie muß einerseits von der intuitiven Denkform Guardinis ausgehen und andererseits die den Texten zugesprochene Kanonizität in Rechnung stellen. In der einen wie in

2 A.a.O., VII.

3 A.a.O., V.

4 A.a.O., VII.

der anderen Hinsicht leidet die historisch-kritische Methode in der Sicht Guardinis, der darin heutige Kritik vorwegnimmt, an einem offensichtlichen Defizit⁵. Weder bilden die neutestamentlichen Texte für sie eine glaubhafte Einheit, noch verfügt sie über einen auf ihre Eigenart abgestimmten Erkenntnisweg zu ihnen. Denn was den Umfang der Texte anlangt, ist er für sie lediglich in einem äußerlich-dekretorischen Sinn definiert, sofern die Texte faktisch – und im Einzelfall nicht ohne schwere Auseinandersetzungen – als zum ‚Kanon‘ des Neuen Testaments gehörend anerkannt wurden. Und schon gar nicht bedarf es zu ihrer Interpretation einer besonderen, auf ihre Eigenart abgestimmten Sehweise. Vielmehr genügt es, sie wie andere historisch überlieferte Texte mit analytischer Strenge zu untersuchen.

Abgesehen davon, daß die historisch-kritische Methode für Guardini der Dignität der Texte nicht gerecht wird, verbaut sie sich seiner Überzeugung nach den Zugang zu ihnen vollends, wenn sie die biblischen Aussagen mit ihrem kritisch-analytischen Instrumentarium angeht. Denn der durch die Kanonizität gesicherte Einheitsinn dieser Texte besagt zugleich, daß er nur einer intuitiven Sehweise ersichtlich ist. Da aber die Intuition für Guardini stets Gestaltwahrnehmung besagt, verbindet sich mit seinem Postulat ein zweiter Vorwurf, der sich auf die Blindheit des analytischen Verfahrens gegenüber sachhaften und personalen Strukturen bezieht. Mag es mit noch so großer Akribie zu Werk gehen, so verfehlt es doch gerade das, worauf die neutestamentliche Aussage alles Gewicht legt: – das Sichtbarwerden übergreifender Sinnzusammenhänge, heilsgeschichtlicher Ereignisse und insbesondere jener Persönlichkeiten, die vom Stigma einer göttlichen Sendung gezeichnet sind. Gegenüber diesem Defizit einer einseitig analytisch ausgerichteten Methode kann nur eine Strategie Abhilfe schaffen, die sich von ihrem kognitiven Prinzip her der ganzheitlichen Gegenstandserfassung verschrieben hat. Zu ihrer Ausarbeitung mußte sich Guardini im Blick auf seinen intuitiven Denkansatz, auch wenn in seiner Methodenreflexion davon gerade nicht die Rede ist, befähigt sehen. Um so stärker betont er, daß bei seinem Verfahren mit dem Willen

⁵ Dazu mein Beitrag ‚Postkarte genügt nicht! Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode‘, in: Mehrdimensionale Schriftauslegung? hrsg. von JOSEPH SAUER, Karlsruhe 1977, 9–34.

zur ganzheitlichen Sinn- und Strukturfassung der zur kategorialen Differenzierung und typologischen Unterscheidung Hand in Hand geht/ Wenn beim Eindringen in den ‚Stoff‘ der biblischen Aussagen wertmäßige, metaphysische oder gar theologische Qualitäten zum Vorschein kommen, muß das psychologische Interesse zurückgenommen werden, selbst auf die Gefahr hin, daß das einem partiellen Methodenverzicht – Guardini spricht sogar von einer methodologischen ‚Selbstopferung‘ – gleichkommt.

Nicht weniger wichtig ist die Unterscheidung der Perspektiven, in denen die Gestalt Jesu erscheint, je nachdem, ob sich die Annäherung im Feld der paulinischen, der johanneischen oder der synoptischen Schriften vollzieht. Denn gerade in dieser Hinsicht bestehen Unterschiede typologischer Art, die besondere Probleme der Vereinbarung aufwerfen. Freilich konnte es Guardini schwerlich entgehen, daß damit auf postulatorisch-deduktive Weise vorweggenommen wurde, was im Grunde nur deduktiv erarbeitet werden konnte. Ausdrücklich kommt er dagegen auf einen anderen ‚Mangel‘ seines Vorgehens zu sprechen. Er erblickt ihn darin, daß die Ausarbeitung der auf Gott zurückweisenden Menschlichkeit Jesu, um die es ihm programmatisch zu tun ist, „sowohl auf der systematischen wie auf der geschichtlichen Linie“ erfolgen müßte⁶. In diesem Interesse müßte die Untersuchung „das, was Jesus ‚ewig‘ ist, aus der geschichtlichen Wirklichkeit heraus erfassen und dabei den Schwierigkeiten standhalten, welche von der historischen Forschung kommen“⁷. Doch gerade dazu fühle er sich nicht kompetent; deshalb müsse sein Verfahren in der von ihm einbekannten Einseitigkeit hingenommen werden. Damit aber schlägt seine Methodenkritik auf sein eigenes Vorhaben zurück. Denn sie beraubt ihn der Möglichkeit, die Gestalt Jesu aus ihrem historischen Kontext, wie ihn die in ihrer geschichtlichen Bedingtheit begriffenen ‚Quellen‘ vermitteln, zu erheben. Nimmt man hinzu, daß er sich aufgrund dieser Vorentscheidung auch die ganze Fülle von Erkenntnissen entgehen läßt, die von der textkritischen, literarkritischen, formgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Forschung gezeitigt wurden, so mischt sich in die Bewunderung, die der Originalität seines Verfahrens gilt, das Bedenken, ob sich der

6 A.a.O., VI.

7 A.a.O., VI f.

mit ihm erhobene Wahrheitsanspruch mit einem derartig breiträumigen Erkenntnisverzicht vereinbaren lasse. Wenn das Wahre, mit einem abgewandelten Hegel-Wort gesprochen, immer auch das Ganze ist, läuft ein in bewußter Einseitigkeit gehaltenes Vorgehen Gefahr, vor seinem eigenen Anspruch nicht voll bestehen zu können.

Auch wenn die von Guardini entwickelte Methode dort, wo sie im Grenzkonflikt mit dem historisch-kritischen Verfahren steht, in eine Dunkelzone gerät, die ihre Glaubwürdigkeit in Mitleidschaft zieht, hat sie doch vollen Anspruch darauf, in ihrer Originalität herausgestellt zu werden.⁸ Denn diese besteht in dem völlig soliditären Gedanken, sich der Gestalt Jesu auf dem Weg über den interpretatorischen Umgang mit geistesgeschichtlichen Dokumenten und ihren Autoren anzunähern. Durchgeht man die in dieser Absicht entstandenen Monographien, so zeigt sich, daß gerade die wichtigsten unter ihnen nicht nur den Tatbestand der ‚literarischen Einübung‘ erfüllen, sondern daß in ihnen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, bereits von Jesus selbst die Rede ist, so daß die Anwendung auf das übergreifende Methodenziel von ihnen selbst schon vorgenommen wird. Auf eine nur formale, von Guardini aber ausdrücklich bestätigte Weise gilt das vom Augustinus-Buch, sofern von der Methode gesagt wird, daß sie im Grunde von „Augustinus entdeckt und in seinen ‚Confessiones‘ mit Meisterschaft angewendet“ worden sei⁸. Handelt es sich hier somit um eine nur ‚methodologische‘ Anwendung, so geht Guardini im Schlußkapitel des Hölderlin-Buchs, aber auch in entscheidenden Passagen seiner Pascal-Studie ausdrücklich auf die Christus-Thematik ein.

Um beim Pascal-Buch einzusetzen, so gelingen Guardini darin christologische Aussagen von einer dialogischen Intensität, wie er sie in seinem zwei Jahre später erschienenen Jesusbuch ‚Der Herr‘, obschon es ausdrücklich für die Zwecke der Meditation bestimmt ist, nicht mehr erreicht. Schon in der einleitenden Analyse des *Mémorial* stehen Aussagen von einer erstaunlichen Kraft und Präzision:

Was christliche Lehre ist, bleibt christlich nur, solange sie gleichsam aus Jesu Mund vernommen wird; solange sie lebendig aus ihm, aus seinem Sein und Tun verstanden wird. Es gibt kein von ihm abtrennbares – ich unterstreiche: von ihm

8 A.a.O., VI.

abtrennbares, in einem freischwebenden Begriffssystem auszudrückendes ‚Wesen des Christentums‘. Das Wesen des Christentums ist Er. Das, was er ist; das, woraus er kommt und wohin er geht; das, was in ihm und um ihn her lebt – lebendig vernommen aus seinem Munde, abgelesen von seinem Antlitz⁹.

Schon hier überrascht der bewußt angestrebte Ausbruch aus der Gegenständlichkeit, der sich vor allem in der Schlußwendung bekundet, daß das ‚Christliche‘ aus Jesu Mund vernommen, von seinem Antlitz abgelesen werden müsse. Mit noch größerer Entschiedenheit greift die Interpretation des „schönen Fragments“ mit dem Titel ‚Mystère de Jésus‘ im Schlußkapitel darauf zurück:

Das christliche Dasein ist nicht der Inhalt eines Systems, sondern eines Begebnisses, des Tuns Gottes. Dieses Tun aber meint mich. Hier, im ‚Mystère‘, entfaltet sich dieses göttliche Meinen . . . Mein Dasein hat er sich zum Schicksal werden lassen. Eben damit ist es aber in den glühenden, schöpferischen Neubeginn gezogen worden, und daraus ist für mich ein neuer Anfang, der des erlösten Daseins hervorgegangen. Das ist die Liebe, in welche das Christentum sich fundiert weiß: Daß der erlösende Gott das Dasein des Menschen als eigenes annimmt, und daraus für diesen ein neuer Anfang aufbricht. Die unendliche Kommunion: Das Meine wird sein, und darum das Seine mein¹⁰.

Wie auf den Höhepunkten der augustinischen Gottesmystik sieht Guardini aber auch hier eine Gefahr. Sie betrifft Pascals – exaltiertes – Gottes- und Selbstbewußtsein, das ihn einmal sogar dazu führt, ein Wort des johanneischen Christus, in welchem dieser sein Wissen um den Vater dem Nichtwissen der Welt gegenüberstellt, andeutungsweise auf sich selbst zu beziehen¹¹. Zwar wird in den Sätzen über das ‚Geheimnis Jesu‘ eine „wunderbare Nähe“ fühlbar. In diesem innigen Zueinander weiß sich der Beter Pascal versichert, daß er das Ziel seiner religiösen Sehnsucht nicht suchen würde, wenn er es nicht schon gefunden hätte, ja daß die – mit Kierkegaard gesprochen – innere und äußere Passion Jesu ihm ganz persönlich galt: „Ich habe an dich während meiner Angst gedacht. Diese Tropfen Blutes habe ich für dich vergossen“¹². Doch hört Guardini aus diesen Anmutungen eine Ausschließlichkeit – und Gewißheit – heraus, die sie ihm fragwürdig erscheinen lassen. Sogar der große Appell, den Pascal angesichts der alle Zeiten hindurch währenden To-

9 Christliches Bewußtsein, 53 f.

10 A.a.O., 257 f.

11 A.a.O., 247 f.

12 A.a.O., 256.

desangst Jesu an sich richtet – „Solange darf man nicht schlafen!“ –, wird ihm von daher problematisch. Denn:

Wenn es sich . . . um einen Geist handelt, der gewöhnt ist, ein Auserlesener zu sein, ein Wissender unter unzähligen Unwissenden, im Besitz des ‚Hintergrund-Gedankens‘, von dem aus er zu den anderen sprechen kann, wie sie sprechen, aber zugleich bewußt, daß alles anders ist – wie weit ist dann der Schritt zu der Wendung: „Ich, Pascal, bin der Wachende unter vielen Schlafenden?“¹³

Niemals wieder wird Guardinis christologisches Denken so nah an die Position einer ‚Christologie von innen‘ herankommen, wie sie von Kierkegaard entworfen oder doch grundgelegt worden war¹⁴. Hätte er die von Pascal ausgelegte Spur entschiedener weiterverfolgt, so hätte sie ihn vermutlich, zusammen mit seinem Verständnis von christlicher Innerlichkeit, zu einer christologischen Konzeption geführt, die in der Retrospektive als der entscheidende Durchbruch zur Wiederentdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein angesehen werden müßte. Daß er sich jedoch, wie seine Pascal-Kritik deutlich macht, nicht so weit vorwagte, kann nur als Fall einer ‚theologischen Tragik‘ gewertet werden. Das Wort blieb unausgesprochen, das ihm der Gegenstand seiner Interpretation buchstäblich auf die Zunge gelegt hatte. Und dabei war es doch zweifellos das Wort, das den Bann einer hinter ihrem besseren Wissen zurückgebliebenen Theologie hätte brechen können.

Im Gegensinn gelesen, bieten gerade diese Ausführungen ein anschauliches Beispiel für die ‚Inspiration‘, die Guardini seiner literarischen Einübung verdankte. Das entstehende Bild entspricht nicht in vollem Umfang dem, was nach seiner eigenen Methodenreflexion zu erwarten war. Dafür geht es darin entscheidend über diese hinaus, daß es die ‚innere Biographie‘ des jeweils interpretierten Autors ins Spiel bringt. Daß Guardini das ‚transobjektive‘ Moment in Pascals Christentumsverständnis, das Moment des persönlichen ‚Angehens‘, so kraftvoll herausarbeiten konnte, folgt ursächlich daraus, daß er Pascals innerste Religiosität als eine dialogische, ein Korrespondenzverhältnis mit dem sich in Christus offenbarenden Gott,

13 A.a.O., 255 f.

14 Näheres zu diesem Modell in meinem Beitrag ‚Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen‘, in: Wer ist Jesus Christus?, hrsg. von JOSEPH SAUER, Freiburg/Br. 1977, 165–200; dazu ferner mein Aufsatz ‚Geführt und gehalten. Spirituelle Impulse durch eine Christologie von innen‘, in: Geist und Leben 51 (1978) 178–195.

begriff. Insofern ist die Grundstruktur, die in diesem Bild vom Christentum sichtbar wird, in Pascals eigener Lebensgeschichte vorgezeichnet. Umgekehrt läßt sich Guardini durch seine Analyse der Lebensgeschichte zu der ungewöhnlichen Sicht führen, die Pascal vom Christentum eröffnet. Das steht in einem signifikanten Gegensatz zu seinem Verfahren bei der Ausarbeitung des Weltbilds. Wie vor allem die Dante-Studien zeigen, genügt ihm hier als Ausgangsbasis der Text, der für sich selbst spricht und keiner biographischen Beleuchtung bedarf. Anders liegen die Dinge, wenn er die Orientierungshilfen auf die Erschließung der Gestalt Jesu ansetzt. Dann geht er, auch im Fall des Hölderlin-Buchs, nicht an die Texte heran, ohne sich nicht des interpretatorischen Schlüssels versichert zu haben, den ihm die persönliche Religiosität und die durch sie geprägte Lebensgeschichte des Autors bietet.

Im Grunde verhält es sich mit dem ‚heuristischen Datum‘ der inneren Biographie bei Hölderlin ganz ähnlich wie bei Pascal. Auch hier geht es um eine Erfahrung elementarer und zugleich ganz persönlicher Betroffenheit, die den Dichter zu der „gegen sein eigenes Herz“ gerichteten Klage veranlaßt: „Denn zu sehr o Christus! häng ich an dir . . .“ Nur reagiert Hölderlin geradewegs entgegengesetzt. Läßt sich Pascal durch das Erlebnis des existentiellen Gemeintseins zum Bewußtsein einer (für Guardini fast unchristlich anmutenden) Gottesgewißheit bewegen, so legt sich Hölderlin gegen den empfundenen Zug auf sein mythisches Ausgangskonzept fest. Zwar erliegt er nicht der in der Patmos-Hymne beschworenen Versuchung, aus seinem inneren Reichtum ein Christusbild zu gestalten; wohl aber versucht er die Zuordnung Christi zu dem von den mythischen Heilbringern gebildeten ‚Kleeblatt‘. Hier vollzieht sich in Hölderlins innerer Biographie, hart ausgedrückt, eine Art Selbstverweigerung gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf. Während Pascal sich hinreißen läßt, klammert er sich fest. Strukturell besehen verhält sich Hölderlins Christusbild geradezu komplementär zu demjenigen Pascals. Wo sich dieses in mystisch-dialogische Impulse aufzulösen beginnt, weist das Christusbild der späten Hymnen Hölderlins eigentümliche ‚Härtungen‘ auf, die sich nur aus einer inneren Festlegung seines Schöpfers erklären lassen. Wirkt das Christusbekenntnis Pascals wie ein suggestiver Appell, so das Zeugnis Hölderlins wie ein hieratisches Mosaik.

Da es im Verhältnis zu Jesus kein ‚Sowohl-als-auch‘ gibt, stellt sich im Kontrast der beiden Christusbilder die Frage, welchem von ihnen Guardini zuneigte. Sosehr er hier wie dort Gefahrenmomente entdeckte, scheint er doch das Bedenkliche bei Pascal stärker gewichtet zu haben als das ‚Versagen‘ Hölderlins, zumal er hinter ihm eine unentschieden gebliebene Auseinandersetzung erblickte¹⁵. Über die Gründe, die ihn zu diesem Urteil bewogen, lassen sich nur Mutmaßungen anstellen. Fürchtete er bei Pascal das Abgleiten in eine neue Gnosis oder doch in eine religiöse Esoterik, die ihm den kirchlichen Zusammenhalt zu bedrohen schien? Und teilte er mit Hölderlin die Neigung zu einem klar konturierten, hoheitsvollen Kultbild, wie es der religiösen Stimmung der liturgischen Bewegung zu Beginn der dreißiger Jahre entsprach? Sicher ist nur dies, daß sich Guardini mit dem Jesusbuch ‚Der Herr‘ schon nach Ausweis des Titels auf eine Linie begab, die sich unverkennbar der von Hölderlin eingeschlagenen annäherte¹⁶.

Jesus als Mitte und Prinzip

Kennzeichnend für die von Guardini gewählte Form der Annäherung ist die Betonung der seinem Verfahren gezogenen Grenze, die sich in der – später freilich stark modifizierten – These von der Unmöglichkeit einer Psychologie Jesu niederschlägt¹⁷. Demgemäß beginnt das Jesusbuch mit der aufschlußreichen Feststellung:

Wer es unternimmt, über die Persönlichkeit und das Leben Jesu Christi zu sprechen, muß sich darüber klar sein, was er will, und welche Grenzen hier jedem Wollen gezogen sind¹⁸.

Das ist mehr als eine nur zufällige Eingangswendung. Denn so sehr sich allenthalben der Wille bekundet, die menschliche Wirklichkeit Jesu herauszuarbeiten, herrscht doch insgesamt, wie schon das Ti-

15 Dazu nochmals die S. 57 mitgeteilte Stelle.

16 Das belegt auch die Betrachtung über ‚Das Herrentum Christi‘, Würzburg 1939.

17 Während das Vorwort zu ‚Der Herr‘ die These exklusiv herausstellt, trägt die späte Besinnung ‚Die menschliche Wirklichkeit des Herrn‘ (von 1965) geradezu den Untertitel ‚Beiträge zu einer Psychologie Jesu‘. Auch an anderer Stelle – so in der ‚Existenz des Christen‘ (von 1976) hat GUARDINI die ursprüngliche Position revidiert. Dazu auch BALTHASAR, A.a.O., 95 f.

18 Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1949, IX.

telwort zu verstehen gibt, das Pathos der Distanz. Nicht um etwas Neues gehe es ihm, versichert darum Guardini im Vorwort, „sondern um das Ewige“¹⁹. ‚Verfahrenstechnisch‘ – von ‚Methode‘ zu reden, wäre zu hoch gegriffen – erklärt sich das auch daraus, daß die neutestamentlichen Zeugnisse in einer ungeschiedenen ‚Gemeengelage‘ angegangen werden, so daß sich entgegen dem, was die Studie über das Christusbild in den Schriften des Neuen Testaments (von 1940) sorgfältig unterscheidet, synoptische Belege unterschiedslos mit johanneischen oder paulinischen verbinden. Im Endeffekt führte das dazu, daß ungeachtet der breiten Behandlung synoptischer Perikopen doch die ‚johanneische Sehweise‘ (MUSSNER) dominiert. Nur schwer läßt sich im einzelnen ausmachen, wie sich die literarische Einübung auf das von Guardini vorgelegte Jesusbuch auswirkte, zumal ausdrückliche Rückbezüge fehlen²⁰. Noch am besten dürfte sich die Frage damit beantworten, daß Guardini im Umgang mit den geistesgeschichtlichen Gestalten lernte, Persönlichkeitsstrukturen, unverstellt durch das ihnen entgegengebrachte Vorverständnis, gelten zu lassen und sie in ihrer Unableitbarkeit zu würdigen. Daraus würde es sich erklären, daß die Gedankenentwicklung jeweils einen durchweg stereotypen Verlauf nimmt. So bewußt sie im menschlichen Erfahrungskontext ansetzt, führt sie zielstrebig zu dem Punkt, an welchem das Ungenügen der historischen und psychologischen Kategorien manifest wird, weil die prinzipielle Entrücktheit Jesu gegenüber allen vorgefaßten Deutungsformen zum Vorschein kommt. Für diese Sicht ist Jesus prinzipiell der Andere, der auch inmitten seiner Weltzugewandtheit auf seinem ‚jenseitigen‘ Standort beharrt, so daß sich die Annäherung an ihn an der Frage entscheidet, ob es gelingt, ihm in diese ‚Andersheit‘ hinein zu folgen. In einer – freilich durch den ‚Jargon der Eigentlichkeit‘ (ADORNO) belasteten – Wendung heißt es, paradigmatisch dafür, von der Jüngerberufung:

So zieht Jesus den Sinn der Seinen ins Eigentliche. Er verwurzelt sie in das, was nicht zerstört werden kann. Er löst von ihnen ab, was uneigentlich ist: die Schein-

19 A.a.O., XI.

20 Am auffälligsten ist das in der Erklärung der Getsemani-Szene, die keinerlei Bezug auf das Pascal-Wort von der die ganze Weltzeit hindurch währenden Verlassenheit Jesu nimmt, obwohl selbst unter der Voraussetzung, daß die Ausarbeitung des Abschnitts dem Pascal-Buch zeitlich voranging, die lockere Textur ohne weiteres eine nachträgliche Einarbeitung erlaubt hätte.

autoritäten; das Urteil des auf Erden Weisen, Mächtigen, Althergebrachten; den Widerstand der geltenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnungen, die Gefahren für Leib und Leben; den Verlust des Besitzes. Dadurch bereitet er sie für den Kampf; sammelt ihre Kraft und bringt ihnen zu Bewußtsein, worin sie unüberwindbar sind²¹.

Wie in einem Kristall leuchtet das von Guardini gewonnene Verständnis Jesu in seiner Deutung der Getsemani-Szene auf, die ihre Dignität auch dadurch beweist, daß sie dem Gedanken Kierkegaards von der ‚geheimen Passion‘ Jesu erstaunlich nahekommt²². Nicht umsonst verweist Guardini gerade in diesem Zusammenhang den Versuch einer ‚Psychologie‘ nochmals in seine Grenzen. Denn psychologisch gesehen würde die Getsemani-Stunde – und darin berührt sich Guardini ebenso erstaunlich, wenn auch entgegengesetzt wertend, mit einem Deutungsversuch Martin Bubers²³ – besagen, „daß nach einem alle Kräfte beanspruchenden Anstieg der Geisterfahrung, der Schau, Liebe und Hingabe ein Rückschlag, ein Zusammenbruch der Kraft, ein Erlöschen des Sinnbewußtseins folge“²⁴. Für Guardini ginge jedoch ein derartiger Deutungsversuch, so sehr er sich durch Analogien in der ‚Biographie der Propheten‘ (BALTZER) nahelegt, am Kern der Szene vorbei. Denn in das wirkliche Geheimnis der Szene verschafft nur die Erkenntnis Einlaß, „daß sein Inhalt unsere Sünde ist“²⁵. Hier herrscht ein strenges Wechselverhältnis; denn: „Soviel verstehen wir Christus, als wir die Sünde verstehen; soviel aber wird unsere Sünde klar, als wir das miterleben, was Er hier durchlebt“²⁶. Von seinem jenseitigen Standort her dringt der Blick Jesu in diesen Abgrund: „Mit seinem Herzen fühlt er die Verlorenheit, und sie, die den Ewigen Gott nicht aus seiner Seligkeit reißen kann, wird in Christi Seele zu unausdenklichem Leiden“²⁷. In der Stunde von Getsemani aber „erreicht dieses

21 A.a.O., 209.

22 Näheres dazu in meinem Jesusbuch ‚Der Helfer‘, 186–192.

23 Um einen lebensgeschichtlichen Hintergrund für die Szene von Caesarea-Philippi zu gewinnen, geht BUBER auf die Krise im Leben Jesu ein, in die er wie alle großen Lehrmeister der Menschheit geriet: Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 28 ff. Näheres dazu in meinem Jesusbuch, a.a.O., 89 ff. (siehe auch den dort gegebenen Hinweis auf eine partielle Überschneidung mit GUARDINI).

24 Der Herr, 446.

25 A.a.O., 447.

26 Ebd.

27 A.a.O., 448.

immerwährende Leiden seine bitterste Schärfe“²⁸. Denn die ungeheure Vereinsamung Jesu, die ihm schließlich den Notschrei am Kreuz auspreßte, setzte „doch wohl nicht erst in jenem letzten Augenblick“ seines Daseins ein; vielmehr gewann das damit verbundene ‚Wissen und Leiden‘ schon in der Getsemani-Stunde eine Furchtbarkeit,

von der Jesu sichtbares Sich-Ängsten und Zurückschauern, das ‚gewaltigere Betten‘ und der Schweiß, der ‚wie Tropfen Blutes wurde, die zur Erde niederrannen‘, das letzte an uns gelangende Zeichen waren – so wie ein Wirbel an der Oberfläche des Meeres das äußerste Anzeichen einer Katastrophe sein mag, die auf dessen Grunde vorsichgeht, und deren Ausmaße unsere Vorstellungskraft übersteigen²⁹.

In diesem Leiden ereignet sich für Guardini zwar die ‚Einheit mit uns‘, jedoch im Schwerefeld jener ‚Katastrophe‘, von der nur Symptome an unsere ‚Oberfläche‘ gelangen. Diese Sicht der Zusammenhänge bestätigt sich auch bei der Erörterung des Motivs, das wie kein anderes Anlaß zu dialogischer Ausarbeitung gibt: des Blickes Jesu. Er zuckt zwar, wie Guardini im Zusammenhang der Berufungsszene betont, wie ein Blitz „aus Aug’ und Willen Jesu“; doch dieser Blitz ist weniger Kontaktaufnahme und Anruf als vielmehr Bestimmung und Befehl³⁰. Und selbst bei der Ausdeutung der Perikope vom ‚Reichen Jüngling‘, dessen sehnächtiges Verlangen vom Liebesblick Jesu beantwortet wird, besagt dieser Blick in erster Linie das aus ewiger Liebe entsprungene ‚Gesehensein‘ durch Christus, das eine Chance eröffnet und einen Weg zeigt, nicht aber, um im Bild zu bleiben, auf diesen Weg auch mitnimmt³¹.

Doch nicht nur hinsichtlich der Vorstudien erscheint die christologische Position in ‚Der Herr‘ eigentümlich zurückgenommen, sondern auch im Blick auf die ‚Epilegomena‘, die Guardini unter dem Titel ‚Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments‘ auf das christologische Hauptwerk folgen ließ. Denn hier unterscheidet er nicht nur, wie bereits erwähnt, die neutestamentlichen ‚Schweisen‘, deren relative Unvereinbarkeit er durchaus in Rechnung stellt. Vielmehr entwickelt er im Zusammenhang mit seiner Explikation der paulinischen Christologie auch ein Konzept

28 A.a.O., 449.

29 A.a.O., 449 f.

30 A.a.O., 36.

31 A.a.O., 328 f.

von christlicher Innerlichkeit, das deutlich über das im ersten Jesusbuch Gesagte hinausgeht³². Mehr noch: die Ausführungen über das ‚Inexistenz-Verhältnis‘ gehören zum zugleich Tiefsinnigsten und Luzidesten des gesamten Werks. Mit ihrer Kategorienkritik – sie betonen die Unangemessenheit der Kategorie des ‚Anderen‘ in Bezug auf Jesus –, ihrer theologischen Auswertung – für sie ist Gott primär der sich „im Vollzug dieses Verhältnisses“ Bekundende – und zumal auch ihrer praktischen Anwendung – die mystische Inexistenz bringt ebenso die Erlösung vom „Zwang des Leisten-müssens“ wie vom „Krampf des Leistenwollens“ – sind sie ebenso aktuell in die Diskussion der Entstehungszeit hineingesprochen, wie sie diese Aktualität für die heutige Wiederentdeckung der christlichen Innerlichkeit behielten³³.

Wenn man sich fragt, wodurch ‚Der Herr‘ trotz dieser Einschränkungen seine außerordentliche Wirkung erlangte, wird man mit dem Hinweis auf die ‚zentrierenden‘ Impulse antworten müssen, die von diesem Buch ausgehen. Wie in keiner vergleichbaren Monographie erscheint Jesus hier als die gestalthafte Mitte des christlichen Daseinsraums, als das Zentrum eines geistigen Kraftfelds, das alle Sinnentwürfe, Intentionen und Aktivitäten vor sein Forum zieht und von dem her umgekehrt alles seine Ordnung, Bestimmung und Aufgabe empfängt. Das ganze Buch ist auf den Ton gestimmt, den Guardini bei der Deutung des „wirkenden Inneseins“ Jesu (nach Mt 18,20) anschlägt. Denn die Kraft, die sogar die Befolgung der evangelischen Räte ermöglicht, ist etwas qualitativ anderes als nur das, was man „das Ethos Jesu, seine Daseinsdeutung, oder die von ihm offenbarte Wertfülle“ nennen könnte:

Nein, nicht Ethos, nicht Deutung, nicht Werte – Er. Jenes, das nur mit einem Namen ausgedrückt werden kann: Jesus Christus. Der lebendige Sohn Gottes und Menschensohn zugleich. Der Schönste der Menschenkinder. Das Leben und die Liebe selbst³⁴.

Zwei Jahre nach der Publikation des Jesusbuchs veröffentlichte Guardini seine Studie über ‚Das Wesen des Christentums‘ (von

32 Jesus Christus, 71–81.

33 Ein Jahr vor Erscheinen der ‚Epilegomena‘ war die damals vieldiskutierte Schrift von KARL PELZ ‚Der Christ als Christus‘ herausgekommen, die alsbald nach ihrer Publikation indiziert wurde.

34 Der Herr, 324.

1939), die sich gegenüber dem Vergleichswerk auf einer deutlich höheren Reflexionsstufe bewegt. Denn hier, wo es ihm um das spezifisch Christliche geht, argumentiert er betont im Sinn der geistesgeschichtlichen ‚Orientierungshilfen‘, sofern ihm diese vor allem auch zur ‚Unterscheidung des Christlichen‘ verhalfen. Demgemäß beginnt die Studie mit einer dreifachen ‚Abhebung‘: zunächst von vergleichbaren Gestalten der Religionsgeschichte, dann von anderen Offenbarungsträgern, und schließlich von ‚systemimmanenten‘, also theologischen, Fehlinterpretationen. Nicht umsonst bezeichnet Guardini die Schrift in einer knappen Vorbemerkung als die (nachträglich verfaßte) Einleitung zum Jesusbuch, in der es ihm darum zu tun sei, die dafür „gültige Kategorie“ zu entwickeln³⁵. Die religionsgeschichtliche Abhebung erfolgt im Blick auf Buddha, in dessen „ungeheurem und zugleich so ruhig sich durchsetzendem Anspruch“ Guardini die größte Herausforderung des Christentums erblickt (14–18), die offenbarungsgeschichtliche im Blick auf Mose und die Propheten (18ff.), die theologische im Blick auf HARNACKS These von einem nur durch Jesus vermittelten, nicht aber von ihm auch inhaltlich besetzten Christentum (21f.). Dem entspricht eine dreifache Unterscheidung: von Buddha, der sterbend die Seinen mit dem Hinweis auf die Lehre tröstet, die ihnen allein ‚Leuchte und Zuflucht‘ sei, während Jesus in vergleichbarer Situation versichert: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“; von den Propheten, die sich ungeachtet der sie erfüllenden „übermenschlichen Kraft“ doch nur als „Werkzeuge göttlichen Auftrags“ sehen, während Jesus seine Botschaft im Bewußtsein des ihm eigenen ‚Mittlertums‘ ausrichtet, und vom Konstrukt eines Evangeliums, in welches der Sohn nicht hineingehöre, durch den Aufweis der dem Mittler tatsächlich zufallenden Rolle³⁶. Im Zug dieses Aufweises nimmt Guardini eine nicht unwichtige Korrektur vor, zu der ihn die gegen Ende der dreißiger Jahre aufgekommene Rede von ‚christozentrischer‘ Ordnung und Sehweise veranlaßt. So sehr sein eigenes Jesusbuch die zentrierende Funktion Jesu herausstellt, betont er jetzt: „Christus ist nicht Zentrum, sondern Mittler; Gesendeter und Heimholender“³⁷. Das schlägt sich

35 Das Wesen des Christentums, Würzburg 1949, 7.

36 A.a.O., 15; 17ff.

37 A.a.O., 64.

unmittelbar auf seine Deutung des Verhältnisses Jesu zu der ihm ‚übertragenen‘ Offenbarung nieder. Es ist gerade nicht, wie dieser Ausdruck nahelegen könnte, funktional zu denken und darum von dem, in welchem die Propheten zu ihrem Offenbarungsauftrag stehen, grundverschieden. Denn Jesus „spricht nicht nur durch Worte, sondern durch sein ganzes Sein. Alles, was er ist, macht den Vater offenbar“³⁸! Das unterbaut Guardini mit einer sprach- und offenbarungstheoretischen Überlegung, die ungeachtet ihrer Kürze wichtige Aufschlüsse gibt:

Der Rationalismus, der ja das christliche Denken tief beeinflusst hat, setzt das Wesen des Offenbaren ganz in den Gedanken und das ihn aussprechende Wort. Das Wort des Mundes ist aber nur ein Teil des umfassenderen: jenes Wortes, das in der Fülle des Seins besteht. Christus ist Wort, auch wenn er nicht ‚seinen Mund auf tut und spricht‘. Sein ganzes Wesen ist es: Miene, Gebärde und Haltung, Tun und Werk, die Motive seines Verhaltens und der Zusammenhang seines Schicksals³⁹.

Auf der Basis dieser Unterscheidungen gelingt dann der Vorstoß zu dem, was nach Guardini allein darauf Anspruch erheben kann, als das ‚Wesen‘ des Christentums zu gelten; denn die einzig angemessene Antwort auf die darauf zielende Frage lautet:

Es gibt keine abstrakte Bestimmung dieses Wesens. Es gibt keine Lehre, kein Grundgefüge sittlicher Werte, keine religiöse Haltung und Lebensordnung, die von der Person Christi abgelöst und von denen dann gesagt werden könnte, sie seien das Christliche. Das Christliche ist Er selbst; das, was durch ihn zum Menschen gelangt und das Verhältnis, das der Mensch durch Ihn zu Gott haben kann⁴⁰.

Damit ist dann aber auch die Position gewonnen, mit der die Suche nach der christlichen Grundkategorie ihr Ziel erreicht. In fast wörtlichem Anklang an eine Wendung des Pascal-Buchs besagt das:

Ein Lehrgehalt ist christlich, sofern er aus Seinem Munde kommt. Das Dasein ist christlich, sofern seine Bewegung durch Ihn bestimmt ist. In allem, was christlich sein soll, muß Er mitgegeben sein. Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt⁴¹.

Gemessen an Guardinis Ausgangsposition ist damit ein erstaunlicher Schritt getan. Denn diese stand eindeutig im Zeichen des ekkle-

38 A.a.O., 37.

39 Ebd.

40 A.a.O., 65.

41 Ebd.

siologischen Aufbruchs, dem er mit seinem Wort vom ‚Erwachen der Kirche in der Seele‘ den programmatischen Ausdruck verlieh. Von daher wäre beim Versuch, die Frage nach dem ‚Wesen des Christentums‘ zu beantworten, ein induktives, vom tragenden Kirchenbewußtsein seiner Generation ausgehendes Verfahren zu erwarten gewesen. Demgegenüber wirkt das von ihm tatsächlich geübte ‚reduktiv‘, sofern darunter die Zurückführung aller sozialen und institutionellen Gegebenheiten auf das zentrale Prinzip und dessen Identifizierung als die lebendige Person des Stifters zu verstehen ist. Die Tatsache, daß Guardini außer der frühen Vortragsfolge ‚Vom Sinn der Kirche‘ (von 1922) und der späten Meditation über ‚Die Kirche des Herrn‘ (von 1965) keine ekklesiologischen Beiträge größeren Umfangs verfaßte, bildet kein Gegenargument. Denn wenngleich hier – wie in anderen Themenfeldern – eine zusammenfassende Darstellung fehlt, war Guardinis frühes Denken doch insgesamt ‚ekklesiologisch gestimmt‘, wie es nicht zuletzt auch zahlreiche Schriften zu liturgischen Fragen belegen⁴². Insofern bleibt es erstaunlich, daß er bei der Aufarbeitung des Problems den ‚reduktiven‘ Weg einschlägt. Lag darin ein eher instinktives als reflektiertes Wissen um die Probleme der Identität in der Nichtidentität, die bei einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Christentum zur Diskussion standen? Oder bekundet sich darin ein Wissen um das rasche Abebben, um nicht zu sagen um den beginnenden Verfall des Kirchenbewußtseins gegen Ende der dreißiger Jahre? Oder ‚wußte‘ Guardinis hohe Sensibilität bereits um die tiefgreifende Umstrukturierung des Glaubensbewußtseins, die an die Stelle der als Zentralmotiv empfundenen Kirchen-Thematik in der Folge eine umfassende Wiederentdeckung des Christus-Themas treten ließ? Doch wie es sich auch mit der Motivation verhält; sicher gab Guardini mit seinem ‚Wesen des Christentums‘ einen der Impulse, die, vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, zur Wiederentdeckung Jesu und zur Entstehung jener christologischen Positionen führte, von denen er sich selbst zurückhielt, obwohl sie auf der Linie seines eigenen Ansatzes lagen.

42 Als wichtigste seien genannt: Vom Geist der Liturgie, Freiburg/Br. 1917; Liturgische Bildung, Mainz 1923; Von heiligen Zeichen, Mainz 1927; Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, Mainz 1939.

FÜNFTES KAPITEL

Mensch und Geschichte

Menschsein als Gabe und Aufgabe

Saum ein Titelwort kennzeichnet Guardinis denkerische und pädagogische Intentionen so zutreffend wie das – unterschwellig doppelsinnige – von der ‚Sorge um den Menschen‘ (von 1962). In seinem ‚Wesen des Christentums‘ sprach er demgemäß von ‚einer seit angem vorbereiteten ‚Christlichen Anthropologie‘, der auch Fragen, die mit der Unterscheidung des Christlichen zusammenhängen, vorbehalten bleiben müßten¹. Und seine Eröffnungsrede zum 75. Deutschen Katholikentag in Berlin stellte er unter das Motto ‚Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen‘ (von 1952). Kennzeichnend für die Mühsal der Annäherung gerade an dieses – ihm doch immer schon gegenwärtige – Thema ist jedoch die Tatsache, daß seine breit angelegte ‚Existenz des Christen‘, die Frucht seiner späten Vorlesungstätigkeit, erst acht Jahre nach seinem Tod herauskam. Freilich erklärt sich die Verzögerung des zusammenfassenden Werks, zumindest in werkbiographischer Hinsicht, auch daraus, daß in den systematischen und interpretatorischen Arbeiten, angefangen vom Dostojewskij-Buch, das sich wie eine typologische Studie ausnimmt, bis zu ‚Welt und Person‘ fortwährend vom Menschen die Rede ist. Die Art, wie dies geschieht, zeigt allerdings auch, daß der Mensch für Guardini kein ‚Vordergrundsthema‘, sondern eher ein ‚Hintergrundsinteresse‘ bildet, das als Ferment in alle seine Überlegungen eingeht und nur bisweilen aus ihnen thematisch aufscheint. Im Vordergrund steht für ihn dagegen, wie schon die Konsekution im Titelwort ‚Welt und Person‘ anzeigt, die ‚Weltgestalt‘, die es für Guardini gerade im Interesse eines geordneten und ‚aufgehobenen‘ Menschseins zunächst zu erkunden gilt.

1 Das Wesen des Christentums, 52.

Wie in der Deutung des welthaft Gegebenen dann aber doch das Menschliche als das durch sie hindurch Angezielte anklingt, auch wenn es nicht formell bezeichnet wird, zeigen die weltlichen Meditationen in der frühen Bilderfolge ‚In Spiegel und Gleichnis‘ (von 1932)². Von Gärten ist hier die Rede, in denen man sich ergehen, aber „nicht gehen lassen“ darf; von Gewächsen, die vom dunklen Waldrand herblicken und darauf warten, angesehen zu werden; von Blüten, die ihre einfach geformten Blätter wie Hände öffnen; und von Bäumen, die aus kreatürlicher ‚Scham‘ ihre Lebendigkeit nur mittelbar, in ihrer Bewegung durch den Luftzug, zu erkennen geben. In Schilderungen dieser Art bekundet sich nicht nur das Interesse an der Form als der Schnittstelle von Natur und Geist, Gestalt oder Gegenständlichkeit und gestaltender Subjektivität, sondern mehr noch am Menschen, auf den für Guardini jede gültige Lebensgestalt zurückweist. Schon hier legt es sich deshalb nahe, den Begriff einer ‚indirekten Anthropologie‘ einzuführen, die dem Sinn des Menschseins mittelbar, im Medium der Welt- und Lebensgestalt, auf die Spur zu kommen sucht. Sosehr sich darin Guardinis Herkunft aus der Denkwelt der Romantik bekundet, ist sein Ansatz doch zugleich von einer ungleich älteren Provenienz. Wer so empfindet und redet, begreift das Menschsein im Stil der antiken Mikrokosmos-Idee, die im Menschen eine Abbreviatur des Kosmos und in diesem die universale Großform des Menschlichen erblickt. Gleichzeitig entfernt sich aber diese ‚Anthropologie im Umriss‘ dadurch von der Statik der Mikrokosmos-Konzeption aufs entschiedenste, daß sie mit großem Nachdruck auf die Dynamik des Menschseins abhebt. Für sie ist mit der Spiegelung des Menschen in der Weltgestalt nur die eine Seite seines Seins – sein Gegebensein als Naturwesen – ausgeleuchtet. Dem Menschen ist nämlich im Unterschied zu allen anderen Erscheinungsformen des Lebendigen das Dasein nicht nur gegeben, sondern ebenso sehr auch aufgegeben. Während alles endlich Seiende das Sein immer nur ‚hat‘ – und dies im grundlegenden Unterschied zu Gott, der sein Sein ‚ist‘ –, treffen

2 In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken, Mainz 1932, 31–49. Auch wenn zuzugeben ist, daß die Ausführungen gelegentlich anempfunden, überstilisiert und epigonal wirken, sollte man sich durch sie doch auch die ungeheure Verarmung der Gegenwartssprache verdeutlichen lassen, die nicht mehr annähernd über einen derartigen Reichtum von Schattierungen und Halbtönen verfügt.

auf den Menschen beide Kennzeichnungen, wenn auch keineswegs gleichsinnig, zu. Denn er ‚ist‘ das Sein, das er ‚hat‘, oder besser, er hat es, um es zu sein. Alles ist in ihm darauf angelegt, in personalen Selbstbesitz genommen zu werden. Darin besteht die spezifische Größe des Menschseins, seine Chance ebenso sehr wie seine elementare Gefährdung. Denn der Königsweg zu personalem Selbstbesitz und Selbstsein zieht immer auch die Möglichkeit der Selbstverfehlung und Selbstwegwerfung nach sich. /

Nieht man von den Erfahrungen ab, die Guardini durch den erzieherischen und bildenden Umgang mit Menschen zugewachsen waren, so kommt als Hauptquelle seiner personalistischen Anthropologie zweifellos die interpretatorische Bemühung um Pascal in Betracht³. Denn für Pascal ist der Mensch nicht nur das Wesen der bewältigten Unmöglichkeit, das sich im tiefsten Elend vorfindet, verschlagen in einen Winkel des Universums, dem Spiel der Naturgewalten ausgeliefert, vom Nichts bis in sein Innerstes hinein durchsetzt, sondern zugleich auch das der einzigartigen Größe, das sich selbst unendlich übersteigt und sich, indem es seiner selbst bewußt wird, gegen die Übermacht des Kosmos behauptet. Guardini kommentiert:

Eine gründlich andere Vorstellung vom Menschen . . . als die naturalistische und autonomistische der Neuzeit! Diesen Menschen gibt es nach Pascal nicht. Der Anspruch, es gebe ihn, hat nur durch eine stillschweigende Übereinkunft allgemeinen Selbstbetruges aufrecht erhalten werden können; durch einen mit dämonischer Konsequenz durchgeführten Verzicht auf die eigentliche Größe des Menschen. Im wahren Sinne Mensch kann der Mensch nur sein, wenn er es wagt, mehr zu sein als nur ‚Mensch‘ – aber auf Gott hin: ‚L’homme passe infiniment l’homme‘⁴.

Verschärfend kommt hier der Kierkegaardsche Begriff der Verzweiflung ins Spiel, der zwischen der Möglichkeit, „sich nicht auf sich nehmen“ zu wollen und dem desperaten Willen zur Selbstübernahme oszilliert⁵. Zusammengedacht mit Pascals Idee des in einer konstitutionellen Selbstüberschreitung begriffenen Menschen, ergibt sich daraus für Guardini die menschliche Grundforde-

3 Zum folgenden auch J. SPLETT, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: Gibt es ein Erbe Romano Guardinis? Rothenfelser Schriften 1978, 52–78; ders., Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. 1978.

4 Christliches Bewußtsein, 104 f.

5 Unterscheidung des Christlichen, 480 f.

rung der ‚Annahme seiner selbst‘⁶. Mit dieser Formel ist die Aufgabe definiert, die sich dem Menschen, zusammen mit seinem Gegebensein als Naturwesen, immer schon stellt. Auf höchst aktuelle Weise gibt Guardini in diesem Zusammenhang zunächst dem gestörten Verhältnis des heutigen Menschen zu seiner eigenen Daseinswirklichkeit Raum:

Es gibt die Auflehnung dagegen, man selber sein zu müssen: Warum soll ich es denn? Habe ich denn verlangt, zu sein? . . . Es gibt das Gefühl, es lohne nicht mehr, man selbst zu sein: Was habe ich denn davon? Ich bin mir langweilig. Ich bin mir zuwider. Ich halte es mit mir selbst nicht mehr aus . . . Es gibt das Gefühl, mit sich selbst betrogen; in sich eingesperrt zu sein: Nur so viel bin ich, und möchte doch mehr. Nur diese Begabung habe ich und möchte doch größere, leuchtendere. Immer muß ich das Gleiche. Immer stoße ich an die nämlichen Grenzen. Immer begehe ich dieselben Fehler, erfahre dasselbe Versagen . . .⁷

Sobald aber die Tatsache der menschlichen Kreatürlichkeit begriffen und daraus das Verständnis des Daseins als einer gottgegebenen Gewährung hergeleitet wird, wendet sich der Widerwille ins Einverständnis, demütigt sich die Auflehnung zu dem „Akt, durch den ich mich selbst annehme“⁸. Denn:

Ich soll damit einverstanden sein, der zu sein, der ich bin. Einverstanden, die Eigenschaften zu haben, die ich habe. Einverstanden, in den Grenzen zu stehen, die mir gezogen sind⁸.

Der Weg zu dieser Selbstübernahme verläuft freilich so dramatisch wie Dantes Wanderung durch die Tiefen der Hölle, durch den Spiralgang des Reinigungsberges und durch die Sphären des Himmels. In seiner ungeheuerlichen Erstreckung symbolisiert dieser Weg die Tatsache, daß der Mensch nur im Wissen um Gott zum Einverständnis mit sich selbst gelangt:

Er kann machen, daß ich die haarschmale und doch so tief trennende Ferne durchmesse, die zwischen mir und mir – selbst liegt. Er kann wirken, daß ich in den Frieden mit mir gelange. Denn in mir ist ja kein Friede. Alle jene Fragen, die das ‚Warum‘ enthalten und das ‚Ich‘, sind ja Ausdruck einer tiefen inneren Entzweiung. Ich bin mit mir selbst uneins; deshalb weiß ich nicht um mich⁹.

6 Dazu die gleichnamige Abhandlung, Würzburg 1960.

7 A.a.O., 13. Ähnlich fragte schon die Untersuchung ‚Religion und Offenbarung I‘, 66.

8 A.a.O., 14.

9 A.a.O., 27.

Dieses so schmerzlich entbehrte Wissen wird aber durch den Glauben an den liebenden Gott geschenkt. Denn der durch das Feuer der Identitätskrise hindurchgegangene Glaube bringt dem Menschen zum Bewußtsein, daß ihm das Dasein nicht auferlegt, sondern geschenkt ist, und daß die erste aller Gaben Gottes an ihn heißt: „Ich-selbst“¹⁰.

In der von Guardini nicht mehr vollständig durchgearbeiteten ‚Existenz des Christen‘, die nur als Fragment der von ihm geplanten Anthropologie gelten kann, hat sich die Perspektive grundlegend gewandelt¹¹. Zwar erfüllt auch sie, ungeachtet des breiten Umfangs, insgesamt den Tatbestand einer ‚indirekten Anthropologie‘, da nach Ausweis des Themenkatalogs weit mehr (und ausführlicher) von Gott, Trinität, Offenbarung, Urstand, Erlösung und Kirche als vom Menschen in seiner Daseins- und Konstitutionsproblematik, im Geflecht seiner Lebensbeziehungen und im Vollzug seiner Selbstverwirklichung die Rede ist¹². Doch trat im Vergleich zu den früheren Anläufen ein ganz anderes Medium an die Stelle des ursprünglich herangezogenen. War es dort die Weltgestalt, in deren Koordinatensystem das Bild des Menschen sichtbar gemacht wurde, so wird dieses Bild nunmehr aus den Ereignissen und Mysterien der Heilsgeschichte erhoben. So entspricht es durchaus dem Wandel, der nach der Zäsur des Zweiten Weltkriegs im Denken Guardinis zu registrieren ist. War er vorher in erster Linie Seinsdenker, dem sich die Frage nach dem Menschen mit Scheler als die nach seiner ‚Stellung im Kosmos‘ stellte¹³, so wendet sich sein Au-

10 Ebd.

11 Die Existenz des Christen, hrsg. aus dem Nachlaß (von JOHANNES SPÖRL), Paderborn 1976; dazu meine Rezension ‚Vermächtnis und Anstoß‘, in: Theologische Revue 74 (1978) 442–450.

12 Die Ungleichgewichtigkeit des Werks wird noch dadurch erhöht, daß das mit ‚Der christliche Einzelne‘ überschriebene Schlußkapitel, das eine Theologie der Existenz entwickelt, einem ursprünglich fremden Komplex entstammt und sich insofern mit dem Haupttext partiell überschneidet, und daß wichtige Themenfelder wie das der Arbeit nur in den als Anhang hinzugefügten Skizzen erwähnt werden. Von daher wirkt das Ganze zunächst eher wie eine Rekapitulation der theologischen Hauptthemen GUARDINIS, die nur mit Hilfe des Konstrukts einer ‚indirekten Anthropologie‘ für ihre Thematik in Anspruch genommen werden kann. Näheres dazu S. 138–145.

13 Dazu die Schrift MAX SCHELERS ‚Die Stellung des Menschen im Kosmos‘, München 1947.

genmerk nach der großen Zäsur eher der Geschichtswirklichkeit und ihren Erfordernissen zu¹⁴.

Läßt man die ‚Existenz des Christen‘ als Paradigma einer indirekten Existenzerhellung gelten, so erscheint sie in einem offensichtlichen Zusammenhang mit dem von Guardini auf dem 75. Katholikentag umschriebenen Ansatz. Was er damals auf die Formel brachte ‚Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen‘, führt er hier in breiträumiger Entfaltung durch. Dabei läßt er sich unverkennbar vom Gedanken der Rückbezüglichkeit der Glaubensmysterien leiten. Wie für kaum einen anderen Theologen seiner Zeit – KARL RAHNER als einziger ausgenommen – ist für ihn in jeder Aussage über Gott der Mensch mitgesagt. Das gibt seiner späten Anthropologie eine sonst nicht erreichte Tiefe. Sie tritt vor allem dort in Erscheinung, wo er sich seinem Zentralproblem, der Personalität des Menschen, stellt. Bestand diese, im menschlichen Weltkontext gesehen, zentral in der Aufgabe der Selbstübernahme, so tritt sie jetzt eher in die entgegengesetzte Perspektive. Ihr zufolge besagt menschliches Personsein soviel wie: im Anruf Gottes leben und aus der Beantwortung dieses Rufs existentiellen Halt und Stand gewinnen. Daraus entwickelt sich im weiteren Gedankengang geradezu eine theologische ‚Archäologie‘, die auf das Geschaffensein des Menschen durch die ‚Macht- und Sinn-Tat‘ des lebendigen Gottes abhebt¹⁵. Hierin kündigt sich bereits eine ausgesprochene Spätposition Guardinis an, der sich zunehmend von der ‚ungeheuerlichen Tatsache‘ bedrängt sieht, „daß der absolute Gott überhaupt Endliches schafft – Endliches, das Er nachher nicht mehr wieder zunichte macht“¹⁶. Damit gewinnen „die Fragen nach dem Wesen der menschlichen Existenz: Was bin ich? Wer bin ich? Warum bin ich, statt nicht zu sein? – ihre eigentümliche Dringlichkeit“¹⁷. Verglichen mit den frühen Skizzen und Entwürfen hat sich damit das anthropologische Themenfeld zwar nicht erweitert; wohl aber gewinnt die Frage nach dem Menschen – und dessen Frage nach dem Sinn seines Selbst – vor dem Hintergrund des Gottesgeheimnisses einen letzten, religiösen Ernst. Denn es ist jetzt nicht mehr nur die Frage nach der Wahrheit

14 Näheres dazu im folgenden Abschnitt.

15 A.a.O., 81–91.

16 A.a.O., 183.

17 A.a.O., 179.

des Menschen, sondern die, an deren Beantwortung sich sein ewiges Schicksal, Heil oder Unheil, entscheidet.

Die Signatur des Epochenendes

Unausgesprochen bleibt in diesem anthropologischen Entwurf die darin fortwährend vorausgesetzte Erkenntnis, daß der Akt der personalen Selbstübernahme gesellschaftlich bedingt und auf diese Weise ins Zeitgeschehen hineingebunden ist. Neben der dramatischen Zuspitzung der Weltlage, signalisiert durch die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs, mag vor allem diese anthropologische Rücksicht den Blick Guardinis auf das Zeitgeschehen und die sich darin bekundende Geschichtswirklichkeit gelenkt haben. Viieldiskutiertes Dokument seiner Situationsanalyse ist die von ihm als Orientierungsversuch gekennzeichnete Studie ‚Das Ende der Neuzeit‘ (von 1950), der er schon ein Jahr später den ‚Versuch einer Wegweisung‘ mit dem Titel ‚Die Macht‘ (von 1951) folgen ließ¹⁸. Die Grundschrift fordert unwillkürlich zum Vergleich mit der knapp zwanzig Jahre zuvor erschienenen Untersuchung KARL JASPERS’ über ‚Die geistige Situation der Zeit‘ (von 1931) heraus, und die Gegenüberstellung zeigt, daß sie diesen Vergleich durchaus besteht. Zwar ist die Jasperssche Analyse ungleich umfassender und differenzierter, insgesamt auch ungleich enger an die Sachverhalte selbst angeschlossen. So entsteht ein zeitkritisches Panorama, das sich in der Retrospektive geradezu prophetisch ausnimmt, da es die inhumanen Tendenzen der Zeit mit einer Eindringlichkeit herausarbeitet, deren Tragweite erst den Nachgeborenen voll ersichtlich ist. In alledem ist ihr die Untersuchung Guardinis eindeutig unterlegen. Doch kompensiert sie diesen Mangel durch die kraftvollere Ausarbeitung des gesamtgeschichtlichen Kontextes, vor allem aber durch die erstaunliche Klarheit des gestaltwahrnehmenden Blicks. Zwar beginnt auch Jaspers mit einer – im Unterschied zu Guardini das gesamte Zeitverständnis aufarbeitenden – Reflexion über die Herkunft des Epochenbewußtseins und der zu bestimmenden Situation; doch führt ihn diese Untersuchung nicht bis zu jener Klarheit der Zusammenschau, die eine Gesamtbestimmung im Sinn des

18 Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1950; Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Würzburg 1951.

Titels ‚Ende der Neuzeit‘ ermöglicht. Daß es Guardini im Unterschied dazu gelingt, das Ergebnis seiner Analysen und Strukturbestimmungen auf den Nenner dieser Formel zu bringen, ist die Folge der von ihm einleitend geübten ‚Kritik der Weltbilder‘, mit der er sich ebenso weit von Jaspers entfernt, wie er sich Heideggers Erwägungen über ‚Die Zeit des Weltbildes‘ (von 1938) annähert¹⁹. In diese Richtung deutet auch Balthasars Wort vom „Ringens der Weltbilder“, das seiner Deutung zufolge bereits in der Hölderlin-Studie ausgetragen wurde²⁰.

Schon die titelbestimmende Formel ist das Ergebnis einer ungewöhnlichen, auf den strukturellen Einheitsgrund der Entwicklungen vordringenden Schaukraft. Auch sonst liegen die Vorzüge der Untersuchung in ihren konzentrativen, die Gefahr der Vereinfachung nicht immer vermeidenden Durchblicken. Das bestätigt vor allem das Eingangskapitel, das den Versuch unternimmt, das Gesicht der Neuzeit im kontrastiven Vergleich mit der Antike und dem Mittelalter herauszuarbeiten. Was hier in breiter Ausführung entwickelt wird, faßt die ‚Vorbemerkung‘ zur Fortsetzungsschrift ‚Die Macht‘ resümierend zusammen:

Man kann sagen, in der Antike sei es letztlich darum gegangen, das Bild des wohlgeschaffenen Menschen und des edlen Werkes zu finden, und das Ergebnis dieses Bemühens sei es, was wir mit dem Begriff des Klassischen meinen . . . Das Mittelalter erfährt in besonderer Weise die Beziehung zum überweltlichen Gott. Darin erwacht die Aufschwungkraft der jungen abendländischen Völker. Von der so gewonnenen Höhe über der Welt her sucht dann der Wille die Welt durchzuformen, und es entsteht jene eigentümliche Verbindung von Inbrunst des Herzens und architektonischer Präzision, welche für das mittelalterliche Daseinsbild charakteristisch ist . . . Die Neuzeit endlich greift aus einer bis dahin unbekannten Wirklichkeitsnähe des Verstandes und der Technik nach der Welt. Was das von ihr geschaffene Bild vom Dasein bestimmt, ist die Macht über die Natur. In immer rascherem Vordringen nimmt der Mensch forschend, planend und technisch gestaltend die Dinge in Besitz²¹.

Mit diesem Streben nach autonomer ‚Weltverwaltung‘ (KRÜGER) kommt der neuzeitliche Mensch unvermeidlich in Konflikt mit dem

19 HEIDEGGER, Holzwege, Frankfurt/M. 1950, 69–104.

20 Stellenangabe S. 52, Anm. 2.

21 Die Macht, 9. Bei aller Klarheit der Struktureroassung fällt bei diesem Durchblick doch auch der von realgeschichtlichen Kenntnissen unangefochtene Aristokratismus auf, der die vorzeitlichen Epochen nur von ihrer Aristie, nicht aber von ihrer ökonomischen Basis her würdigt und sich fatal mit einer Neigung zu romantischer Verklärung des Vergangenen verbindet.

Gott des biblischen Glaubenszeugnisses. Denn menschliche Autonomie scheint es nur unter Ausschluß Gottes und göttliche Souveränität nur um den Preis der Versklavung des Menschen geben zu können:

Wie steht es mit Gott und seiner Souveränität, wenn das Freiheitserlebnis des neuzeitlichen Menschen Recht hat? Wie mit der geforderten Autonomie des Menschen, wenn Gott wesenhafter Gott ist? Wirkt Gott wirklich, wenn der Mensch die Initiative und Schaffenskraft hat, welche die Neuzeit behauptet? Und kann der Mensch handeln und schaffen, wenn Gott am Werk ist?²²

Das sind Fragen, unter deren Gewicht sich der späte Guardini zu dem Urteil gedrängt sieht, daß die neuzeitliche Vorstellung vom Dasein, von der Welt als ‚Natur‘ und vom Menschen als einem sich in ihr zu autonomem Selbstbesitz entwickelnden Wesen „bis in die Wurzeln hinein“ falsch sei. Mehr noch:

Wie mit Augen glaubte ich zu sehen, warum der Schaden des Daseins unheilbar, warum das schlechte Gewissen unaufhebbar ist, solange dieser Grundzustand nicht erkannt und ihm nicht standgehalten wird²³.

Die von HANS BLUMENBERG aufgeworfene Frage nach der ‚Legitimität‘ der Neuzeit ist für Guardini demnach von vornherein im negativen Sinn entschieden²⁴. Für ihn bildet, im Blick auf seine letzten Äußerungen gesprochen, schon der Begriff ‚Neuzeit‘ eine gegen Gottes Recht erstrittene und behauptete Unrechtskategorie, die alle Verhältnisse verfälscht und verzerrt²⁵. Darauf ist es in erster Linie zurückzuführen, daß sich ihm weder das Problem einer Mitbeteiligung des Christentums an der Konstituierung des neuzeitlichen Bewußtseins noch das rückläufige seiner Transformation im Medium der modernen Lebenswelt stellt! Dem Verdikt der ‚Unrechtmäßigkeit‘ unterworfen, treten für ihn vielmehr die das Antlitz der Neuzeit prägenden Phänomene des Subjektivismus, der Autonomie und der Säkularisierung insgesamt in ein schiefes Licht, so daß

22 A.a.O., 57.

23 Theologische Briefe an einen Freund, 61.

24 H. BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1966; dazu die Ausführungen meiner Schrift ‚Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung‘, München und Freiburg/Br. 1971. 24–38; ferner G. KRÜGER, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg/München 1958, 11–69.

25 Theologische Briefe an einen Freund, 59 ff.

er sie fast unbesehen auf das hin überspringt, was mit dem Epochenende an Neubildungen heraufkommt und erst als solches wieder sein volles Interesse in Anspruch nimmt.

Um so intensiver ist Guardini darum bemüht, die emotionale Resonanz auf den Zeiteumbruch auszuleuchten. Mit dem Verlust der Sicherheit, die der „altüberkommene Weltzustand“ vermittelte, schwindet die Fähigkeit des Menschen, „mit der Fragwürdigkeit des Daseins fertig zu werden“. Erschüttert und angefochten, auch angreifbar geworden für die Fragen des Daseins, gerät der Mensch der Neuzeit in eine eigentümliche Anfälligkeit:

Wie das in Zeiten des Umbruchs immer geschieht, erregen sich die tiefen Schichten des Menschenwesens. Die Uraffekte erwachen mächtiger: die Angst, die Gewalttätigkeit, der Besitzwille, die Auflehnung gegen die Ordnung. Worte und Taten bekommen etwas Elementares und Beunruhigendes . . . Auch die religiösen Grundkräfte regen sich. Die numinosen Mächte, draußen und drinnen, werden unmittelbar empfunden, befruchtend, aber auch verwirrend und zerstörend . . . In dieser Atmosphäre gewinnen die immer gegenwärtigen Fragen nach dem Sinn des Daseins, nach Heil und Unheil, nach dem rechten Verhältnis zu Gott, nach der richtigen Ordnung des Lebens eine neue Intensität . . . Die ganze Fragwürdigkeit des Menschen kommt ins Gefühl²⁶.

Doch die Diagnose des neuzeitlichen Auflösungsprozesses ist für Guardini lediglich das Sprungbrett, von dem aus er die Prognose des Kommenden wagt. Noch stärker als in der Retrospektive bewährt sich hier, in diesem Bereich der erst ansatzweise gegebenen Entwicklungen, die Fähigkeit zur vereinfachenden Zusammenschau. Im Brennpunkt des kommenden Zeitalters, das mit Sicherheit dasjenige der Massengesellschaft ist, steht der Mensch, dem es die Enge und Einsamkeit der Masse nicht mehr erlaubt, sich zur Persönlichkeit zu entfalten, und der darum dort, wo er ganz in die Abhängigkeit von den Apparaturen gerät, die Fähigkeit zu Primärerfahrungen und echten Erlebnissen verliert, so daß er, weithin selbst „indirekt, abstrakt und sachhaft“ geworden, allenfalls als ‚nicht-humaner‘ Mensch fortexistiert²⁷. Ihm entspricht eine vom Verkehrswesen, der Touristik und der Vergnügungsindustrie mit Beschlag belegte und aufgrund dieser Umstrukturierung deformierte, ‚nicht-natürliche‘ Natur²⁸. Noch weniger vermag sich die Kul-

26 Die Macht, 57 f.

27 A.a.O., 77 f.

28 A.a.O., 80 f.

tur in ihrer bisherigen Identität zu halten. Weder kann sie noch länger als „verlässliche Lebensordnung“ noch als „objektiver Geist“ gelten, nachdem klar wurde, daß der Mensch zwar „Macht über die Dinge“, nicht aber auch „Macht über seine Macht“ hat²⁹. Eine ähnlich knappe Charakteristik wie für den Fall des Menschen und der Natur läßt sich für die Kultur am Ende der Neuzeit nicht geben. Wäre sie möglich, dann müßte von einer ‚nicht-kulturellen‘ Kultur gesprochen werden³⁰.

Kühn wie die Sprache dieser Formeln ist aber auch die Prognose, die Guardini für den Menschen des kommenden Zeitalters stellt. Sie lautet wesentlich günstiger, als vor dem Hintergrund dieser kritischen Gesamtanalyse anzunehmen wäre, da „die Einebnung, welche mit der Vielzahl gegeben ist, nur zum Verlust der Persönlichkeit“, nicht aber notwendig auch zu dem der Person führt. Denn das „Erste darf geschehen; das Zweite niemals“³¹. Wenn aber der Abschleifungsprozeß, den das Individuum in der Massengesellschaft erleidet, den Personkern unangetastet läßt, gilt für Guardini, dem offensichtlich konkrete Erfahrungen dieser Lebensform unbekannt blieben:

So seltsam es klingen mag: die gleiche Masse, welche die Gefahr der absoluten Beherrschbarkeit und Verwendbarkeit in sich trägt, hat auch die Chance zur vollen Mündigkeit der Person in sich. Allerdings sind dabei Aufgaben einer inneren Befreiung, einer Stählung gegen die immer ungeheuerlicher anwachsenden Es-Mächte gestellt, die wir noch kaum erst zu ahnen vermögen³².

Die ans Verwegene grenzende Kühnheit dieser Prognose vermag freilich den Eindruck nicht zu kompensieren, daß die von Guardini gebotene Zeitanalyse hinter der ungleich griffigeren, differenzierteren und genaueren von Jaspers zurückbleibt. Das dürfte sich aus zwei Umständen erklären. Bestand Guardinis Mißgeschick im Fall Kierkegaards darin, daß er, wie Balthasar vermutet, „dem Dänen zu früh begegnete“, so im Fall der Zeitgeschichte darin, daß sich sein Blick zu spät – genauer gesagt, erst nach der durch den Zweiten Weltkrieg eingetretenen Zäsur – auf die Geschichtswirklichkeit richtete. Tatsächlich lehrt ein literarischer Vergleich, daß die beiden

29 A.a.O., 84 f.; 96.

30 A.a.O., 94.

31 A.a.O., 73.

32 A.a.O., 73 f.

zeitanalytischen Studien an Sensibilität und Gestaltungskraft nicht an die ‚weltorientierenden‘ Schriften und schon gar nicht an die großen Interpretationswerke heranreichen. Dazu kommt eine Inklination des kognitiven Ansatzes. Wenn dieser, wie ausgeführt, in der durch eine ‚Begriffs-Optik‘ strukturierten Intuition besteht, liegt ihm die Weltwirklichkeit von Haus aus näher als der Geschichtsverlauf. Denn die Intuition richtet sich im Sinne Guardinis von innen her primär auf das Ganze der Welt, nicht aber auf das der Geschichte, so daß es einer kognitiven Umorientierung bedarf, wenn die Geschichtswirklichkeit anstelle des Weltganzen ins Blickfeld treten soll³³. Nimmt man WINDELBANDS Unterscheidung einer ‚nomothetischen‘ Denkform von einer ‚idiographischen‘ hinzu, wobei sich diese vorab auf die Geschichte bezieht, so wird vollends klar, daß eine fast ausschließlich auf Intuition gegründete Geschichtsbetrachtung unvermeidlich formal und blaß wirken muß. Außerdem fehlt der Intuition dann das für ein ausgewogenes Urteil unerläßliche Korrektiv, so daß sie dazu neigt, die wahrgenommenen Sachverhalte zu überzeichnen und die entdeckten Strukturen zu verdinglichen. An Beobachtungen dieser Art entzündete sich die Diskussion, die alsbald nach Erscheinen der Grundschrift im Freundeskreis Guardinis in Gang kam und mit ihren wichtigsten Beiträgen in dem Sammelband ‚Unsere geschichtliche Zukunft‘ dokumentiert wurde³⁴.

Die Gegenvorstellungen setzten an ganz unterschiedlichen Positionen an, kamen aber darin überein, daß ihnen Guardinis Analyse zu ‚flächig‘ und in der Frage des Überlebens des Menschen als Person zu optimistisch erschien. Im einzelnen bezweifelte MÜNSTER, daß sich Person und Persönlichkeit in der von Guardini angenommenen Weise unterscheiden lassen, mehr aber noch die vorgeordnete These, wonach sich die Einebnungstendenzen der gegenwärtigen Situation nur auf das menschliche Persönlichkeitsprofil, nicht aber auf den Personkern richten. Ebenso problematisch erschien ihm die These, daß das menschliche Erkenntnis- und Wirkfeld einen Um-

33 Das schließt die intuitive Erfassung des Konkreten nicht aus, da es sich dabei um eine Adaptierung der Intuitionsleistung handelt.

34 Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über das Ende der Neuzeit zwischen CLEMENS MÜNSTER, WALTER DIRKS, GERHARD KRÜGER und ROMANO GUARDINI, Würzburg o. J.

fang angenommen habe, der von der Erlebnisfähigkeit nicht mehr eingeholt werden könne; mit mindestens demselben Recht könne man nämlich behaupten, daß die bis in die Tiefen des Kosmos ausgreifende Erlebniskraft des Menschen, für die Guardini selbst in seinem Essay über ‚Die Entfernung des Andromeda-Nebels‘ (von 1926)³⁵ ein beredtes Zeugnis abgelegt hatte, das ‚Wirkfeld‘ bei weitem übersteige³⁶.

Damit verglichen ist der Beitrag von DIRKS auf den Grundton eines bewundernden Einverständnisses abgestimmt, das in seiner zentralen These aber doch einer leisen ‚Mängelrüge‘ gleichkommt. Guardini habe der These des jungen Marx Rechnung getragen, daß zur Theorie der Welt eine weltverändernde Praxis hinzukommen müsse, indem er dem Orientierungsversuch in Gestalt der Grundschrift mit der Untersuchung über die Macht den ‚Versuch einer Wegweisung‘ folgen ließ; denn darin stecke „die ‚brennend-aktuelle‘ Einheit der allgemeinsten Theorie und der unmittelbaren Praxis“³⁷. Als Zeugnis dieses ‚Veränderungswillens‘ habe auch die Tatsache zu gelten, daß sich der Verfasser der großen Interpretationswerke nicht nur auf die Seite der ‚Kultur‘, sondern in seiner Weise auch „auf die Seite des arbeitenden Menschen und seiner besten Kraft, der Solidarität“, gestellt und sich mit seiner „Absage an den Pessimismus“ geweigert habe, „am Menschen und an der menschlichen Welt zu verzweifeln“³⁸.

Im Unterschied dazu erblickt KRÜGER zwei entscheidende Angriffsflächen, die sowohl die kategoriale Grundkonzeption als auch die zentrale Prognose betreffen. Wenn man von der „platonischen Orientierung an Wahrheit und Gerechtigkeit“ ausgehe, könne man vor dem von Guardini ins Spiel gebrachten Gedanken einer mit der Macht verbundenen Sinnsetzung nur zurückschrecken, auch wenn dieser an ein normatives Gesamtkonzept zurückgebunden sei³⁹.

35 Ursprünglich veröffentlicht in ‚Die Schildgenossen‘; später abgedruckt in ‚In Spiegel und Gleichnis‘, 175–182.

36 Unsere geschichtliche Zukunft, 12.

37 A.a.O., 31.

38 A.a.O., 37.

39 A.a.O., 72. In seiner Replik distanziert sich GUARDINI betont vom Platonismus, dem er vorwirft, daß er die ins Wesen des Menschen hineingehörende Geschichtlichkeit ebensowenig sehe wie seine Fähigkeit, „zu begegnen, zu antworten und in dieser Begegnung selbst zu werden“ (a.a.O., 101).

Was aber die von Guardini gehegte Hoffnung anlange, daß der auf dem Gipfel seiner Weltbemächtigung angelangte Mensch sich ‚bändige‘ und die errungene ‚Unabhängigkeit von Gott auf einmal wieder Gott zu Füßen‘ lege, so sei sie ‚geschichtlich von einer geradezu legendären Unwahrscheinlichkeit‘⁴⁰. Ungleich ‚hoffnungsvoller als das Erwachen des Massenmenschen zur religiösen Personalität‘ sei vielmehr die Neigung des am ‚Ende der Neuzeit‘ angelangten Menschen, sich auf seine ‚Herkunft aus Antike und Christentum‘ neu zu besinnen und den unausgetragenen Konflikt, in dem er sich mit dieser Herkunft befinde, aufzuarbeiten⁴¹.

Härter als diese Sachkritik scheint Guardini, nach seiner Replik auf Krüger zu schließen, freilich der Vorwurf getroffen zu haben, daß er in einem gebrochenen, ja widerspruchsvollen Verhältnis zur Neuzeit stehe und daß seine Diagnose schon von daher belastet sei⁴². Sein Verhältnis zur Neuzeit sei, so erwidert er darauf, weniger gestört als vielmehr kompliziert. Das aber habe seinen letzten Grund darin, daß die Neuzeit seinem Urteil zufolge ihren ureigenen Sinn verfehlt habe. Mit ihrer Emanzipation aus der naturhaften Verflochtenheit des Daseins habe sie einen ihr durchaus ‚aufgegebenen‘ Schritt getan, dies jedoch in verhängnisvoller Verkoppelung mit der von ihr gleichzeitig erhobenen Autonomieforderung. So sei ‚ein an jeder Stelle zweideutiges Bild‘ von ihr entstanden⁴³. Im übrigen träten in ihrer Physiognomie neben den progressiv-technologischen Zügen auch traditionelle zutage, die dem Nachleben ‚organisch empfindender Epochen‘ zu verdanken seien. Ihm aber, der ‚mit seinem Wesen noch vor der scharf hervortretenden technischen Periode‘ wurzle, dürfe es nicht verübelt werden, wenn er ‚dorthin Sympathien empfinde‘⁴⁴.

Als letzter Gesprächsteilnehmer meldete sich in diesem Disput – fast fünfundzwanzig Jahre nach Erscheinen der Dokumentationschrift – MICHAEL THEUNISSEN zu Wort⁴⁵. Seine Kritik greift den Vorwurf Krügers verschärfend auf. Nach Ausweis der Vorbemer-

40 A.a.O., 70.

41 A.a.O., 91.

42 Dazu die ‚Antwort an Gerhard Krüger‘: a.a.O., 95–108.

43 A.a.O., 107.

44 A.a.O., 108.

45 THEUNISSEN, Falscher Alarm. Wiedergelesen: Romano Guardinis ‚Das Ende der Neuzeit‘, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. März 1977.

kung zur Neuzeitanalyse ursprünglich als Einleitung zur Pascal-Vorlesung konzipiert, habe es die Studie dann doch verabsäumt, das im Blick auf Pascal beschworene ‚christliche Bewußtsein‘ in seiner spezifisch neuzeitlichen Prägung darzustellen. Vielmehr betrachtet sie es „wie ein exterritoriales Gebiet, wie eine Insel, die aus dem Strom neuzeitlicher Bewußtseinsgeschichte herausragt“. Auf dieser Insel habe in der Sicht Guardinis wenigstens die Substanz des Christlichen den Erosionsprozeß der Moderne überdauert, die nun, nachdem das Ende der Neuzeit erreicht sei, wiederum in die Geschichte eingebracht werden könne. Das aber schließe die „so wichtig gewordene Theorie des neuzeitlichen Christentums“ und damit auch die Möglichkeit aus, sie für die moderne Theologie fruchtbar zu machen. In der Person Guardinis habe sich ein Denker an die Aufgabe der Neuzeitanalyse gemacht, der sich selbst von dem analysierten Geschichtsprozeß ausnehme und sich bewußt von der Aufgabe entlaste, auch seinerseits „geschichtlich zu denken“. Demgemäß sei die Diagnose ebenso flach wie die Prognose trivial. Denn gemessen an Heideggers Analyse des technischen Zeitalters und insbesondere an Hans Blumenbergs insistentem Versuch, den Legitimitätsnachweis für die Neuzeit zu erbringen, greife Guardinis Subjektivismuskritik zu kurz, weil sie nur ungenügend auf ihren Gegenstand eingehe. Dabei entgehe dem „rückwärts gewandten Propheten“ Guardini vor allem die Dialektik, aufgrund deren die neuzeitliche Naturangst aus dem „Willen zur Naturbeherrschung“ hervorgeht; damit aber verstelle er sich „auch die Möglichkeit, das, was er als Ende der Neuzeit deutete, als deren Vollendung wahrzunehmen“. Das schlage sich in der Prognose in der Form nieder, daß „das Buch nichts Neues voraussagt, sondern nur die Möglichkeit der Wiederkehr des Alten“ in Aussicht stelle. Selbst die zu einer Art diffuser Virulenz gelangte Religiosität der Gegenwart widerlege die Voraussage Guardinis, die auf Wiederherstellung eines gleicherweise erstarrten und strengen Christenglaubens laute. Im Hinblick darauf gewinne die Schrift allenfalls eine Art „negativer Aktualität; denn sie jage dem durch das Werk Ernst Blochs hindurchgegangenen Leser nachgerade einen Schrecken ein, wenn ihm das Leben mit Hilfe von Relikten der aufgegebenen Offenbarungsreligion als ‚Unredlichkeit‘ und ‚Nutznießertum‘ vorgehalten werde. Damit verordne der „so selbstsicher Glaubende“ über eine Kultur, „die sein Entweder-Oder nicht begreifen wolle, die Vorhölle der Barbarei“.

So hart diese Kritik gemeint ist, mischt sich in sie doch ein Guardini fast widerwillig entgegengebrachter Respekt. Denn mit dem Hinweis auf seinen Richterspruch versetzt sie ihn in die Rolle Dantes, dem nach einem Wort HANS ERICH NOSSACKS nichts übrig blieb, „als seine politischen Gegner zu Höllenqualen zu verdammen“, wenn er „von seinen Ressentiments“ nicht verzehrt werden wollte⁴⁶. Theunissen übersah freilich, daß Guardini mit seiner Absage an das Nutznießertum, „welches die Offenbarung verneint, sich aber die von ihr entwickelten Werte und Kräfte“ nicht entgehen lassen möchte, nur den Unredlichkeitsvorwurf wiederholt, den schon Nietzsche in der gegen David Strauß gerichteten ‚Ersten Unzeitgemäßen Betrachtung‘ (von 1873) gegen den ‚inkonsequenten‘ Bildungsatheismus seiner Zeit gerichtet hatte. Und er hätte, um den von ihm kritisierten Rigorismus noch deutlicher zu profilieren, gleichzeitig auf die Antithetik hinweisen können, in der sich Guardinis ‚Entweder-Oder‘ zur heilsökonomischen Konzilianz bewegt, wie sie sich vor allem in Rahners Konstrukt des ‚anonymen Christen‘ bekundet⁴⁷. Schon ein kleiner Schritt in dieser Richtung hätte zur Erkenntnis einer wichtigen Bewußtseinsschwelle geführt, die durch die Sorge um die Bewahrung des Glaubens einerseits und die nicht minder große um das Heil des glaubenslosen Menschen andererseits gebildet wird. Wie kaum eine ähnliche Schwelle markiert sie den Unterschied der Denkweisen, durch den die neuere Glaubensgeschichte geprägt ist. Im Blick auf sie würde deutlich, daß Guardini, so vielfältig er seine eigene Zeit auf das Kommende hin überschritt, grundsätzlich doch jenseits dieser Schwelle stehenblieb, weil ihm die Identität des Glaubens zuletzt doch wichtiger war als die Identifikation mit dem zum Glauben gerufenen Menschen. Wenn schon nicht erschreckend, so ist es doch bedrückend zu sehen, wie derjenige, der mehr als jeder andere zur Aufsprengung des

46 NOSSACK, Die schwache Position der Literatur, Frankfurt/M. 1967, 65.

47 Erst vor dem Hintergrund von RAHNERs Offenbarungstheorie wird vollends deutlich, daß diesem Konstrukt die insistente Anstrengung zugrundeliegt, ein Modell des universalen Heils auszuarbeiten, das dem modernen Verständnis von menschlicher Bewußtseinsgeschichte Rechnung trägt. Dazu: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976, 160 f.

kirchlichen Ghettos beigetragen hatte, im Blick auf das ihn befremdende Antlitz der Zeit eine Position bezieht, die auf die Polarisierung der Bewußtseinsräume und damit auf die Wiederherstellung des Ghettos hinarbeitet. Überboten wird dieser Eindruck nur noch durch die schmerzliche Erkenntnis, daß ihm beim Ausbau dieser Position noch nicht einmal die unüberhörbaren Einwände der christlichen Liebe Einhalt geboten. Zwar warf Guardini – hell-sichtig auch im Umgang mit der Geschichte – einen weiten Blick hinein in das ungelobte Land der Zukunft; doch zieht ihn im Unterschied zum biblischen Modellfall nichts dorthin, wohin er sieht. Das gibt hinsichtlich seiner Prognose zu begründeter Skepsis Anlaß. Umso mehr ist, wie auch Theunissen einräumt, auf seine Beschreibung des „Zerfalls der bürgerlichen Welt“ und ihres Inbegriffs, der Persönlichkeit, Verlaß. Insofern bliebe die Nachzeichnung von Guardinis Zeitdiagnose einseitig und verkürzt, wenn nicht wenigstens noch die beiden Essays hinzugenommen würden, die nach dem Urteil ihres Autors thematisch eng zusammenhängen und überdies auf die beiden zeitdiagnostischen Studien zurückbezogen sind: der erstmals vor dem Verein Deutscher Eisenhüttenleute gehaltene Vortrag ‚Der unvollständige Mensch und die Macht‘ (von 1955) und die aus Anlaß der Gründung der Katholischen Akademie in Bayern gehaltene Rede ‚Die Kultur als Werk und Gefährdung‘ (von 1957)⁴⁸. Dabei nötigt das Kultur-Referat insofern zu einer Berichtigung der kritischen Positionsbestimmung Guardinis, als es einen Grundcharakter der Neuzeit, die wissenschaftlich-technisch bedingte Distanzierung des Menschen von der Natur, auf den ‚kulturschaffenden Vorgang‘ überhaupt zurücknimmt und darin eine zumindest partielle Identifikation des Analytikers mit dem Zeitgeschehen erkennen läßt⁴⁹. So entspricht es aber nicht nur einer welthistorischen Grundentscheidung des Menschen, sondern mehr noch seiner existentiellen Position, seinem – wie Guardini in Erinnerung an die antike und mittelalterliche Rede vom Menschen als dem Grenzgänger

48 Abgedruckt in dem Sammelband ‚Sorge um den Menschen‘, Würzburg 1962, 14–40 und 41–98.

49 A.a.O., 15 ff. Kritisch ist dazu freilich zu bemerken, daß mit der Zurücknahme dessen, was die Grundschrift als die Konstituierung der Neuzeit herausarbeitete, auf den Prozeß der Kulturentstehung überhaupt das Profil der Neuzeit verlorengeht.

beider Welten sagt – Standort auf der Grenze von geistiger und materieller Natur. Denn durch dieses ‚Auf-der-Grenze-stehen‘ gewinne er die Welt zum Gegenstand seines theoretischen und praktischen Verhaltens und damit die Freiheit zum kulturschaffenden Werk⁵⁰. Mit diesem ontologischen Balanceakt, der die Existenz des Menschen ausmacht, ist aber auch schon seine extreme Gefährdung angedeutet. Ebenso nah wie die Möglichkeit, eine humane Kultur hervorzubringen, liegt die andere, die auf die Schaffung einer ‚nicht-humanen Kultur‘ ausgeht, eine Gefahr, die nach der Grundchrift insbesondere das Kulturschaffen am Ende der Neuzeit heraufbeschwört. Alarmierendes Symptom dessen ist die Tatsache, daß entscheidende Durchbrüche auf dem Sektor der Technik wie die Freisetzung der Kernenergie „im Zusammenhang mit dem Krieg“ erzielt wurden und von daher einer verhängnisvollen Programmatik unterliegen⁵¹. Doch bringt der Gang der neuzeitlichen Entwicklung für Guardini auch echte Chancen mit sich, die nicht zuletzt dadurch gegeben sind, daß sich der Bann des als Säkularisierungsform des christlichen Vorsehungsglaubens durchschaute Fortschrittsgedanke aufzulösen beginnt⁵². Zentraler Gefahrenherd aber bleibt die sich abzeichnende Neubestimmung des Menschen, der im Spannungsfeld der Macht „immer deutlicher in die Rolle eines bloßen Erzeugers oder Umformers von Energie“ verwiesen wird. So entsteht der Eindruck, „er sei gar nicht mehr ihr wirkliches Subjekt, sondern Durchgang für einen anonymen Strom von Einsichten, Erfindungen, Konstruktionen“⁵³.

An dieser Stelle setzt Guardinis Versuch über den ‚unvollständigen Menschen‘ ein, mit dem er die zeit- und kulturanalytische Untersuchung auf die anthropologische Grundfrage zurückbezieht. Während der neuzeitliche Mensch die ungeheuren Leistungen seiner Epoche hervorbrachte, ging, von den meisten unbemerkt, eine Veränderung mit ihm selber vor sich:

Bestimmte Begabungen in ihm sind immer stärker, feiner, genauer – andere aber schwächer, stumpfer und unsicherer geworden. Kräfte und Haltungen, die gege-

50 A.a.O., 16. Dazu außer dem S. 61 f. und 83 f. Gesagten mein Beitrag ‚Auf der Grenze zweier Welten. Zur Frage nach der Grenze des Menschen und der Anthropologie‘, in: Stimmen der Zeit 197 (1979) 269–277.

51 A.a.O., 28.

52 A.a.O., 30.

53 A.a.O., 29.

ben sein müßten, wenn von einem vollen Menschen die Rede sein soll, sind verloren gegangen. Er ist ‚unvollständig‘ geworden⁵⁴.

Unwillkürlich wecken diese Sätze die Erinnerung an die von Bruchstücken des Menschseins übersäte Lebenslandschaft, die der „unter die Deutschen“ heimgekehrte Hyperion in Hölderlins gleichnamigem Briefroman wahrzunehmen glaubt:

Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?⁵⁵

In der Folge fächert Guardini dieses Bild des fragmentierten Menschseins in seine wichtigsten Perspektiven auf. / Zu einer nur bruchstückhaften Verwirklichung seiner selbst brachte es der moderne Mensch, weil ihm, dem ‚redenden Wesen‘, „die hohe Fähigkeit des Wortes“ ebenso wie die zum echten Schweigen abhanden kam; weil er, bestimmt zur Tat, zur Arbeit und zur Gestaltung, sich nicht mehr zu jener Ruhe zu sammeln vermag, die ihm allein die Befähigung zu schöpferischem Tun vermittelt; weil er, der Erkennende, inmitten der ungeheuren Progression des Wissens eine unaufhaltsame Minderung der Wahrheit erfährt; weil er sich, zusammenfassend gesprochen, nicht mehr im Gleichgewicht von Aktion und Kontemplation zu halten vermag⁵⁶. Damit aber bestätigt sich die zunächst nur heuristisch entwickelte These von der Unvollständigkeit des Menschen, die Guardini nun nochmals in die apodiktische Aussage zusammenfaßt:

Während die wissenschaftliche und technische Leistung des neuzeitlichen Menschen ins Riesenhafte wuchs, verkümmerte ein Teil seines Wesens. Er wurde zum unvollständigen Menschen⁵⁷.

So viel an Guardinis analytischen Prämissen auszusetzen und gegen seine Prognosen einzuwenden ist, so schwer wird man dieser Behauptung widersprechen können. Denn sie zeigt, daß der interpretatorische Zugriff Guardinis dort die größte Sicherheit aufweist, wo

54 A.a.O., 50.

55 Hyperion II, 2. Buch, 7. Brief. Ebenso das Zarathustra-Kapitel ‚Von der Erlösung‘.

56 A.a.O., 50–54.

57 A.a.O., 55.

er im „Gewebe des Unsinn“ (GOETHE), Geschichte genannt, die Gestalt des Menschen zu fassen bekommt. Zumindest mit dieser Diagnose hat er, wie gegen Theunissen festzuhalten ist, keinen ‚falschen Alarm‘ geschlagen.

SECHSTES KAPITEL

Statische Veränderung

Erziehung zum Selbstsein

Wenn ein Titel von Nietzsches ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘ auf Guardini übertragen werden könnte, dann derjenige, der Schopenhauer ‚als Erzieher‘ würdigt. Auch eine Darstellung, die ihr Hauptgewicht auf seine interpretatorische und systematische Denkleistung legt, kann, wenn sie sich nicht selbst zur Unstimmigkeit verurteilen will, den ‚Unterbau‘ seiner pädagogischen Tätigkeit nicht übersehen. Sie bot ihm nicht nur das nachgerade unerschöpfliche Feld seiner menschlichen Empirie; von ihr gingen vielmehr auch fortwährende Impulse für seine theoretische Arbeit aus; und nicht zuletzt gewann er durch sie die Möglichkeit, die Richtigkeit des theoretisch Entworfenen im Umgang mit dem lebendigen Menschen auf seine Richtigkeit hin zu überprüfen. Doch entstünde ein völlig verzerrtes Bild, wenn der erzieherische Dienst am Menschen lediglich als eine Art Verifikationsbasis für die Gedankenarbeit gesehen würde. Denn letztlich wußte die pädagogische Linke Guardinis nicht, was seine theoretische Rechte tat. Vielmehr gehört es zur ‚Kunst‘ seiner Lebensverwirklichung, daß er in beiden Bereichen gleicherweise präsent und aktiv war, so daß die eine Tätigkeit durch die andere niemals behindert oder gar zurückgedrängt wurde. Doch gehört es ebenso zu seiner Lebenskunst, daß die Impulse des pädagogischen Dienstes in die theoretische Lebensleistung einfließen, so wie die Einsichten des Theoretikers und Interpreten dem Umgang mit dem Menschen zugute kamen.

Wie schon ein flüchtiger Blick auf Guardinis Werdegang lehrt, sah er sich zweifach zu seiner pädagogischen Tätigkeit veranlaßt. Einmal durch seinen Kontakt mit der liturgischen Bewegung, der nicht zuletzt auf die frustrierende Erfahrung einer Meßfeier ohne echte Beteiligung der an private Frömmigkeitsübungen hingegebenen

Gemeinde zurückging / Sodann durch seine Beziehung zur katholischen Jugendbewegung, die ihm schon in seinen Mainzer Seelsorgejahren in Gestalt der Schülervereinigung ‚Juventus‘ und dann später, ungleich folgenschwerer, in den Quickborn-Treffen auf Burg Rothenfels entgegentrat. Seine Teilnahme an diesen Treffen in den Jahren 1919 und 1920 bezeichnete er rückblickend als eine „Scheiteltunde im Fortgang“ seiner Lebensgeschichte¹! Sie war es auch in dem Sinn, daß sie ihm – nach schmerzlicher Auseinandersetzung mit dem Quickborn-Begründer BERNHARD STREHLER – die Führung der Bewegung in die Hand spielte. Vom Stil seiner Jugendarbeit vermittelt, offensichtlich aus eigener Erinnerung, der Guardini-Biograph Kumpf einen Begriff, wenn er andeutet, daß „der sensible, schüchterne, behutsame und zarte Mann“ fast hart sein konnte, wenn es darum ging sein pädagogisches Konzept durchzusetzen, und daß er, um „lenken zu können“, unbedingtes Vertrauen forderte². In seinen ‚autobiographischen Aufzeichnungen‘ bestätigt diesen Eindruck auch JOSEF PIEPER, wenn er von dem „unvergleichlichen Lehrer“ Guardini berichtet, daß er bei aller unprofessoralen Offenheit doch „keinerlei Distanzlosigkeit“ zugelassen habe³. Daß diese Beobachtungen ein durchaus zutreffendes Bild vermitteln, beweist die schon in die Zeit der Autoritätskrise hineinreichende Monographie ‚Der Atheismus und die Möglichkeit der Autorität‘ (von 1961), in der sich Guardini nachdrücklich für die mit der Familie und dem Staat gegebenen Grundformen der Autorität ausspricht, so sehr er sie, ihrer Stütze durch den Gottesglauben beraubt, im Schwinden begriffen sieht⁴.

Daß sich Guardini mit alledem zu einem prinzipiell autoritären Erziehungsstil bekannte, hatte ein zweifaches Recht. Äußerlich war ihm dieser Stil durch die Rolle auferlegt, in die er durch die breite Zustimmung derer verwiesen wurde, die in ihm, jenseits seiner Qualitäten als Lehrer und Gestalter, die Leitgestalt ihres menschlichen Suchens erblickten. Gleichzeitig war sein Stil von innen her dadurch gerechtfertigt, daß für ihn jede menschliche Autorität

1 Nach E. TEWES, Romano Guardini (München 1978: als Manuskript gedruckt), 11.

2 KUMPF, Romano Guardini, 30.

3 PIEPER, Noch wußte es keiner, München 1976, 43. Anekdotisch wirkt der Hinweis der Fortsetzung ‚Noch nicht aller Tage Abend‘ (1979) 21.

4 Sorge um den Menschen, 89 ff; 97 f.

durch die freie Bindung an das Gute normiert war⁵. Aus dieser Bindung gewann Guardini die Freiheit, sich bei vollem Anspruch auf seine Autorität dialogisch – und elastisch – zum erziehungsbedürftigen Menschen zu verhalten. Das eine spricht, theoretisch reflektiert, aus dem, was Guardini in seiner Untersuchung über den Gegensatz als seine „antithetische Methode der Gedankenentwicklung“ und später kürzer als seine „dialektische Methode“ bezeichnete⁶. Denn diese Methode geht unverkennbar auf seine noch im Spätwerk aufscheinende Gepflogenheit zurück, die Gedanken nicht deduktiv, sondern im Widerspiel und Dialog mit den möglichen Einwänden und Bedenken, aber auch mit den unterschiedlichen Erfassungsstufen seiner Hörer zu entwickeln⁷. Ihr volles Profil erhält diese Methode jedoch erst durch Guardinis gleichzeitigen Hinweis auf die Unverfügbarkeit des ‚Zwischenmenschlichen‘, der seinem Essay über die Begegnung zu entnehmen ist⁸. Danach ist die Begegnung eine Funktion, nein, ein Geschenk der Freiheit. Daß der Mensch aus sich heraustreten kann, ohne dabei auf vorgegebene Verhaltensmuster festgelegt zu sein, gibt ihm die Möglichkeit zur Begegnung. In ihr leuchtet ein Sinn auf, der sich mit der Erfahrung des Berührt- und Ergriffenwerdens verbindet⁹. Zu ihrer vollen Zweiseitigkeit entfaltet sich diese Relation jedoch erst in der Beziehung von Mensch zu Mensch:

Dann öffnet sich Antlitz auf Antlitz zu, Eigenstes auf Eigenstes, Blick geht zu Blick, und Beziehung verschiedenster Art kann entstehen: Vertrauen, Werkgemeinschaft, Freundschaft, Liebe, Nachfolge. Freilich auch Ablehnung, Feindschaft, Kampf. Es kann sich Schicksal anspinnen¹⁰.

So ist die Begegnung in der Sicht Guardinis ambivalent, eine „Erfahrung von Verwandtschaft und Fremdheit“¹¹. Deshalb gerät sie

5 A.a.O., 89f.

6 WECHSLER, Romano Guardini als Kerygmatischer, 36.

7 Aufschlußreich ist dafür das Vorwort zur ‚Existenz des Christen‘ (1).

8 Die Begegnung, in: Begegnung und Bildung, Würzburg 1969, 9–24.

9 A.a.O., 14. Eindrucksvoll belegt das PIEPER, wenn er in seinen Erinnerungen beschreibt, wie unter dem Eindruck eines Vortrags, in dem Guardini den Begriff des ‚Klassischen‘ entwickelte, die in ihm lange vorher zur Ausformung drängenden Denkgehalte „wie unter einem zauberischen Anstoß plötzlich zu kristallischer Gestalt zusammenschossen“ (a.a.O., 70).

10 A.a.O., 15.

11 Ebd.

auch nicht immer; die Stunde muß günstig sein, wenn sie gelingen soll¹². Wie die blaue Blume des Märchens von dem gefunden wird, der sie nicht sucht, glückt auch die Begegnung am ehesten in einer Atmosphäre der Absichtslosigkeit. Wenn sie beim Zustandekommen nicht schon wieder verspielt werden soll, bedarf es eines ganz besonderen Einsatzes. Denn die Begegnung lebt, wie die Weisheit des Evangeliums sagt, von der Bereitschaft zur Selbstaufopferung: denn das Selbstsein des Menschen zerrinnt, wenn es in sich selbst und gegen den andern festgehalten wird; doch blüht es auf, wenn es auf den andern hin gewagt und von der Hingabe an ihn erhofft wird¹³. Die „so verstandene Begegnung bildet ein wichtiges Element im Gesamtzusammenhang des menschlichen Verhaltens, Tuns und Schaffens“, ja im Zusammenhang der Dinge überhaupt. Gerade in ihrer Unverfügbarkeit macht sie das Dasein durchsichtig auf den in ihm von Ewigkeit her gemeinten Sinn, weckt sie „das Gefühl der Unverdienstlichkeit, des Dankes, zum mindesten der Verwunderung, wie sie sich so merkwürdig gefügt habe“¹⁴.

Demgegenüber hat die erzieherische Bemühung, die sich Guardini im Aktionsraum der liturgischen Bewegung auferlegte, den Charakter einer bewußten Strategie, der – mit dem gleichnamigen Buchtitel gesprochen – ‚liturgischen Bildung‘¹⁵. Zweifellos gehört das Werk, in dem Guardini über die spezifisch liturgische Bildungsform Rechenschaft gibt, zu seinen persönlichsten Arbeiten¹⁶. Das gilt zunächst in dem Sinn, daß in sie, wie die Vorbemerkung versichert und der Text es Zug um Zug bestätigt, Erfahrungen und Widerfahrnisse einfließen, die für die Lebensgeschichte und den Bildungsweg ihres Autors bestimmend wurden. Was er über den kultischen Vollzug, das Ausdrucksverhalten, den Sinn der kultischen Gebärde, die Symbolik der sakralen Zeichen und selbst über das Erlebnis des Kultraums sagt, atmet den Geist des vielfach Erfahrenen, Reflektierten und Durchprüften. Doch noch in einem zweiten Sinn ist Guardini mit einem integralen Anteil seiner Lebensgeschichte

12 A.a.O., 16.

13 A.a.O., 20.

14 A.a.O., 17.

15 Liturgische Bildung. Versuche, Rothenfels-Mainz 1923.

16 Durch einen einführenden Brief und drei abrundende Betrachtungen ergänzt, erschien es unter dem Titel ‚Liturgie und liturgische Bildung‘ in einer ersten Gesamt-Buch-Auflage, Würzburg 1966.

gerade in diesem Werk präsent./Denn mit ihr legt er das Dokument seiner eigenen Beteiligung an der wechselhaften Geschichte der anfänglich als ‚Neuerertum‘ abgelehnten, dann von der kirchlichen Hierarchie geförderten und schließlich in die Reformbeschlüsse des Zweiten Vatikanums aufgenommenen liturgischen Bewegung vor. Daß die sich im Zusammenhang damit stellende Aufgabe als Bildungsaufgabe verstanden und durchdacht werden muß, hängt ursächlich mit der Entfremdung des neuzeitlichen Menschen gegenüber dem Kultverhalten zusammen. Der Welt der Symbole und Zeichen ferngerückt und gleichzeitig auf eine aktionistische Verhaltensweise eingestimmt, sieht er sich der feiernden Gemeinde gegenüber vor eine Barriere gestellt, die in systematischer Bemühung abgebaut werden muß. Deshalb bedarf es der sorgfältigen Einübung, wenn er das Kultgeschehen nicht als ein esoterisches Spiel und als Konglomerat frommer Lyrismen mißdeuten soll. Wenn Guardini für diese Einübung den Titel ‚Liturgische Bildung‘ wählt, dann nicht zuletzt in der Absicht, sie möglichst deutlich von bloßer Information oder ‚Technik‘ abzuheben.

Der damit eingeschlagene Bildungsweg muß bei scheinbar ganz äußerlichen Gegebenheiten einsetzen, bei der Erschließung des Sinns für die zum Gotteshaus ‚hinaufführende‘ Stufe, für die das Heiligtum vom ‚Markt‘ absondernde Pforte und insbesondere für den das Körpergefühl ins Große steigernden Kultraum¹⁷. Dem muß sich die Weckung des Sinns für die liturgischen Symbole und Zeichen anschließen, auf die Guardini grundsätzlicher in seiner überaus populären Schrift ‚Vom Geist der Liturgie‘ (von 1923) und eingehender in seiner Meditationenfolge ‚Von heiligen Zeichen‘ (von 1922) einging. Doch setzt sich der Gedanke, wie er in der ‚Liturgischen Bildung‘ entwickelt wurde, nicht einfach nur in diese Arbeiten fort. Vielmehr erfährt der Bildungsbegriff in ihnen zugleich eine signifikante Akzentverschiebung, da die Anstrengung des Bildners deutlich hinter der immanenten Bildungskraft der gedeuteten Zeichen und Gegenstände zurücktritt. Wie so oft im Werk Guardinis macht sich auch hier das ‚Pathos der Distanz‘ bemerkbar, das immer dann spürbar wird, wenn es darum geht, die Sache selbst für sich sprechen zu lassen und den ‚Bildungsdienst‘ auf bloße Akte der Hinführung zu beschränken.

17 A.a.O., 69.

Da die Liturgie für Guardini primär „Selbstaussdruck des Menschen“ ist, steht im Zentrum seiner Bildungslehre eine Analyse des ‚Ausdrucksverhaltens‘, das, erlebnisimmanent, „dem Strom des Erfahrens verhaftet“ bleiben, aber auch am Transsubjektiven orientiert sein kann¹⁸. Dem entspricht eine zweite Differenz, derzufolge sich ein Herrschaftsverhalten von der gerade im liturgischen Raum geforderten Dienstgesinnung unterscheiden läßt. Im einen Fall betrachtet der Ausdruckswille die Gegebenheiten „als gestaltloses Material, in dem sich ein Erlebnis souverän formend ausdrückt“. Doch läuft er damit auch schon Gefahr, seine Spontaneität „vor der kalten Metaphysik der Wesenheiten“ ersterben und den ‚Kanon‘ Gewalt über den Lebensvollzug gewinnen zu lassen. Im andern Fall achtet das Ich die Eigengesetzlichkeit der Menschen und Dinge, die sich ihm gerade dann als Ausdrucksstoff für sein Erleben anbieten. Indessen entspricht diese idealtypische Unterscheidung nur dem theoretischen, nicht aber dem praktischen Interesse. Hier, in der liturgischen Praxis, muß das lebendige Ausdrucksverhalten stets „objektiv und subjektiv, Dienst und Herrschaft zugleich sein“. Stand damit der ‚Kern‘ der Einübung zur Debatte, so besteht ihr Ziel in der Eingliederung des einzelnen in die liturgische Gemeinschaft. Denn für Guardini, der damit einen Grundgedanken von Johann Adam Möhlers Jugendschrift ‚Die Einheit in der Kirche‘ (von 1825) aufgreift, ist Gott ‚Ganzheit‘, der als solche „seine Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung . . . an die Ganzheit des Menschlichen“ richtet¹⁹. Deshalb ist die Person des Menschen „ins Weite der großen Menschengemeinschaft gerichtet“, so wie sich diese „aus den einzelnen aufbaut, sie tragend und vollendend“²⁰. Da sich Gott an das „lebendige Mensch-Ganze gewendet“ hat, muß ihm dieses, zur Gemeinschaft der Kirche verfaßt, antworten. Vollzug dieser Antwort aber ist die Liturgie, in der die Kirche Gott gegenübertritt und darin den religiösen Akten der in ihr zusammengeschlossenen einzelnen zum gültigen Ausdruck verhilft²¹. Liturgische Bildung aber ist in letzter, terminaler Sicht die je persönliche

18 A.a.O., 89–109.

19 A.a.O., 71. Dazu MÖHLER, Die Einheit in der Kirche oder Das Prinzip des Katholizismus (§ 31).

20 Ebd.

21 A.a.O., 74.

Einübung dieses Kultakts. Von Einübung muß dabei umso mehr geredet werden, als der einzelne erst lernen muß, sein Ich in das ‚Wir‘ der feiernden Gemeinde zu integrieren²². Wenn er, der Wegweisung der liturgischen Gebete folgend, sich bewußt in Übereinstimmung mit der ganzen Gemeinschaft der Heiligen setzt, erfährt er, wie Guardini mit einer erstaunlich modernen Wendung sagt, eine echte Bewußtseinserweiterung, die ihn, da sie sich nur auf gegliederte Inhalte bezieht, zugleich davor bewahrt, sich in ein „unklares Massenwesen“ zu verlieren. Am Ende dieser Übung erwacht, wie Guardini abschließend versichert, „das Bewußtsein von jenem Ich, das in der Liturgie zum unendlichen Gott spricht“²³. Das ist mehr als eine nur beiläufig gebrauchte Floskel. Denn so sehr es Guardini bei seiner erzieherischen Bemühung um die Integration des einzelnen in die kirchliche und zumal in die kultische Gemeinschaft zu tun ist, ist diese Bemühung doch stets von höchster Sensibilität gegenüber dem möglichen Abgleiten in die Untiefen des Kollektivismus gekennzeichnet. Was er erstrebt, ist nicht schon der an die Gemeinschaft hingeebene, sondern der sich aus dieser Hingabe zurückgewinnende Mensch, der Mensch als Person. Er bedarf der Gemeinschaft, weil der christliche Weg zur Selbstverwirklichung derjenige der Selbstübereignung und nicht der individualistische der Selbstverweigerung und Selbstabscheidung ist. Auch dort, wo Guardinis Bildungslehre der Gemeinschaft das Wort redet, verliert sie niemals deren personale Rückbezüglichkeit aus dem Auge. Als Raum der aufgegebenen Individualität ist sie zugleich der Ort der wiedergewonnenen Person. Doch gerade so entspricht sie Guardinis Bildungsprogramm, das von seiner innersten Zielsetzung her ‚Erziehung zum Selbstsein‘ ist.

Standhalten in stürmischer Zeit

Erziehung ist, besonders im Fall Guardinis, angewandte Anthropologie! Deshalb muß spätestens in diesem Zusammenhang die Frage nach der von ihm bewirkten Veränderung aufgeworfen werden. Sie drängt sich beim Versuch einer Gesamtwürdigung nicht erst aus heutiger Perspektive auf. Wie im Blick auf seine Zeitanalyse ver-

22 A.a.O., 87f.

23 A.a.O., 88.

merkt, wurde sie vielmehr, eingehüllt in eine praxisnahe Deutung der beiden zeitkritischen Schriften, schon von Walter Dirks in seinem Beitrag ‚Das Ende der Neuzeit ist nicht das Ende des Menschen‘ aufgeworfen²⁴. Nur wird sie sich heute nicht mehr so undifferenziert beantworten lassen. Denn wenn Guardini auch unverkennbar in dem Sinn geschichtsverändernd wirkte, daß er gegen den Druck des Zeitgeists auf die Wiederherstellung des Personalen hinarbeitete, ist doch zu fragen, ob sein Zeitverständnis überhaupt Raum für eine derartige Initiative ließ. Entzog er mit der einen, analytisch arbeitenden Hand nicht dem den Boden, was er mit der andern in pädagogischer Bemühung aufbaute? Stand er somit als Diagnostiker nicht seinem erzieherischen Veränderungswillen selbst im Weg?

Doch bevor man sich bereitfindet, in der Frage der von Guardini geleisteten Veränderung Fehlanzeige zu erstatten, sollte man sich die Möglichkeit vor Augen halten, daß der defizitäre Eindruck die Folge einer kategorialen Verzerrung ist. Wer mit Dirks nach Guardinis Beitrag zur ‚Weltveränderung‘ Ausschau hält, darf nicht übersehen, daß er dazu aufgrund der Marxschen Polarisierung von Interpretation und Veränderung kam. Von dieser Vorentscheidung her faßt er den Begriff ‚Veränderung‘ notwendig politisch, also im Sinn eines aktiven Eingriffs in die gesellschaftlichen Verhältnisse. Dabei übersieht er die Möglichkeit, daß ein Wandel der Dinge auch durch ganz andere Verhaltensweisen herbeigeführt werden kann. Hält man sich aber auch nur diese Möglichkeit vor Augen, so gewinnt eine Vokabel Profil, die besonders im Spätwerk Guardinis die Rolle eines Leitmotivs spielt. Immer wieder spricht er davon, daß es die Aufgabe gerade auch des Christen sei, in widrigen Verhältnissen auszuharren und dem von ihnen ausgehenden Druck standzuhalten. Schon im Pascal- und Hölderlin-Buch bahnt sich das Motiv an. Die Pascal-Studie spricht nicht nur von der menschlichen Möglichkeit, Stand zu gewinnen und von da aus „höher zu existieren“²⁵. Sie attestiert vielmehr auch Pascal selbst, daß er die Probleme, deren wirkliche Aufarbeitung ihm nicht gelang, stehengelassen und eine Mauer des Schweigens um seine letzte Position gezogen habe²⁶.

24 In: Unsere geschichtliche Zukunft, 29–45.

25 Christliches Bewußtsein, 28.

26 A.a.O., 18.

Ebenso kommt die Hölderlin-Monographie wiederholt auf den Gedanken der hereingebrochenen Gottesnacht zu sprechen, in der es nach der Überzeugung des Dichters darauf ankommt, glaubend auszuharren und, gestützt auf die Standhaftigkeit Christi, dem hereinbrechenden Dunkel standzuhalten²⁷. Demgemäß sieht das ‚Ende der Neuzeit‘ auch die Zukunft des Christenglaubens im Zeichen wachsender Verdüsterung:

Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein. Die Liebe wird aus der allgemeinen Welthaltung verschwinden (Mt 24, 12). Sie wird nicht mehr verstanden noch gekannt sein. Um so kostbarer wird sie werden, wenn sie vom Einsamen zum Einsamen geht; Tapferkeit des Herzens aus der Unmittelbarkeit zur Liebe Gottes, wie sie in Christus kund geworden ist²⁸.

Von dieser Tapferkeit sagen die späten Tugend-Meditationen (von 1963), daß sie darin bestehe, „dem Leben standzuhalten, wie es kommt“, auch in seiner Verletzlichkeit und Todverfallenheit²⁹. Auf die christliche Glaubenshaltung angewendet, heißt das, daß sie lernen muß, im Gegenwind der stürmischen Zeitverhältnisse auszuhalten, auch auf die Gefahr hin, daß ihr dies nur unter Preisgabe der ‚Weltgehalte‘ gelingt. In diesem Sinn sprechen die nachgelassenen ‚Theologischen Briefe‘ von der sich aus den „Lebensgeschichten großer christlicher Persönlichkeiten“ nahelegenden Vorstellung eines ‚nackten‘, nicht mehr in religiöse Erfahrung eingebetteten Glaubens, derzufolge der Glaubensakt vornehmlich „als ‚Leistung‘, als Treue, als durch keine Gefühlsmomente gestützter Realismus“ erscheint³⁰. Und sie sprechen überdies davon, daß darin nicht bloß eine Möglichkeit, sondern die Verpflichtung der gegenwärtigen Stunde bestehe.

Wenn man diese Gedanken voll zur Geltung kommen läßt, geben sie nicht nur bemerkenswerte Aufschlüsse über die sich längst schon anbahnende Spätposition Guardinis; vielmehr fällt von ihnen auch ganz unerwartet Licht auf sein eigenes Verhalten und den sich darin bekundenden Veränderungswillen. Wer diesen Willen am Maßstab seiner sozialkritischen Äußerung bemißt, muß den Vorwurf hinnehmen, daß er Guardini aus der Perspektive der Folgezeit anstatt aus seiner eigenen lebensgeschichtlichen Situation beurteilt. Le-

27 Hölderlin, 547; 549; 559.

28 Das Ende der Neuzeit, 117f.

29 Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens, Würzburg 1967, 116.

30 Theologische Briefe an einen Freund, 45.

3 1 2 bensgeschichtlich gesehen aber war er zentral mit dem totalitären
 System des Nationalsozialismus konfrontiert, das ihm dadurch,
 daß es ihn zum Schweigen verurteilte, zugleich den Stil der Ausein-
 3 1 3 andersetzung auferlegte³¹. Ihren literarischen Niederschlag fand
 diese in der schon während des Zweiten Weltkriegs verfaßten theo-
 logisch-politischen Besinnung ‚Der Heilbringer in Mythos, Offen-
 3 1 4 barung und Politik‘ (von 1946), die, in die Ausgangssituation zu-
 rückübersetzt, auf eine Demontage der politischen Führerfigur zu-
 gunsten des Heilbringers aus göttlicher Berufung und Sendung hin-
 3 1 5 arbeitet³². Abgesehen von der Sachaussage, die ihren Schwerpunkt
 darin hat, daß sie die Dürftigkeit des ideologischen Hintergrunds
 ans Licht zieht, auf dem sich der nationalsozialistische Führerkult
 3 1 6 erhob, kommt in der Untersuchung auch schon, zumindest mittel-
 bar, die ‚Methode‘ von Guardinis Kampf zum Vorschein. Bei aller
 Sympathie, die er den Protagonisten des offenen Widerstands ent-
 gegenbrachte³³, unterschied sich doch sein Weg bewußt von dem
 3 1 7 ihren. Selbst in der Würdigung ihrer Tat wird der Unterschied er-
 sichtlich, wenn Guardini die Münchener Widerstandsgruppe pri-
 mär darum bemüht sieht, „die grenzenlose Verworrenheit der Be-
 3 1 8 griffe, die furchtbare Entstellung und Verschmutzung der geistigen
 Werte, wie sie überall eingerissen war, zu überwinden, die Wesen-
 heiten in ihrer blanken Wahrheit herauszuheben und die Ordnun-
 gen des Daseins so aufzurichten, wie sie wirklich sind“³⁴. Indessen
 war sein eigener Weg doch aktiver, als es im Blick auf diese Gewich-

31 Zwangsemeritiert und mit dem Verbot jeglicher pädagogischer Tätigkeit belegt,
 3 7 3 sah sich GUARDINI in die ‚innere Emigration‘ gedrängt. In seiner Kurzbiographie
 berichtet ALFRED KUMPF, daß sowohl die Vorlesungen und Predigten Guardinis
 3 7 4 als auch die Gespräche auf Burg Rothenfels von der Gestapo überwacht wurden,
 daß Guardini dann nach der Liquidierung seines Berliner Lehrstuhls kurzfristig
 versuchte, seine Vorlesungen durch Vortragszyklen in einem Pfarrsaal zu erset-
 zen, und daß er sich schließlich, mit einem Redeverbot belegt, zu seinem Freund
 3 7 5 JOSEF WEIGER in Mooshausen (Württemberg) zurückzog: a.a.O., 57 ff.

32 Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-philoso-
 3 7 6 phische Besinnung, Stuttgart 1946. Die formelle Auseinandersetzung mit der
 Ideologie und Propaganda des Nationalsozialismus erfolgt im sechsten Abschnitt
 der Schrift (Der Heilbringer der zwölf Jahre), die abschließend auf die skurrilen
 3 7 7 Imitationen christlicher Bräuche und die Exzesse des Führerkults zu sprechen
 kommt (39 ff).

33 Dazu die Gedächtnisrede für SOPHIE und HANS SCHOLL ‚Die Waage des Da-
 seins‘, Tübingen 1946.

34 A.a.O., 21 f.

tung den Anschein hat: aktiv freilich im Sinn des Paradoxes von der ‚statischen Veränderung‘.

Wenn man versucht, den von Guardini geleisteten Widerstand genauer zu charakterisieren, so bestand er grundsätzlich darin, daß er im Gegenwind der Verhältnisse das blieb, was er seiner Hörer- und Lesergemeinde über Jahrzehnte hinweg gewesen war, und daß er die ihm zugewachsene Rolle als Orientierungs- und Leitgestalt inmitten der auf breiter Front betriebenen ‚Umschulung‘ aufrechterhielt. So bildete er in der Zeit des von einer Massenhypnose getragenen, wild ausufernden ‚Führerkults‘ eins der wenigen Gegengewichte, die wirklich zählten. Und er bildete dieses Gegengewicht, im ganzen der kirchlichen Sozietät gesehen, gerade dort, wo aufgrund der Anknüpfung des Nationalsozialismus an romantisierende Nationalgefühle eine besondere Anfälligkeit für seine Suggestion bestand. Nur blinder Aktionismus kann die Bedeutung dieses Verhaltens verkennen oder im Vergleich mit der Leistung des offenen Widerstands herabsetzen. Denn es bildete, auch unabhängig von der durch Guardinis Lebensgestalt gezogenen Grenze, ein Optimum dessen, was unter den damaligen Bedingungen überhaupt möglich war.

Im Interesse einer gerechten Würdigung muß auch noch ein weiterer Umstand bedacht werden. Indem Guardini die von ihm unter ganz anderen Voraussetzungen übernommene Rolle in offenem Protest gegen die Zeitverhältnisse aufrechterhielt, begab er sich, wenn nicht bewußt, so doch faktisch, der Möglichkeit, sich den einem rapiden Wandel unterworfenen Verhältnissen so anzugestalten, wie es dem Gang der Dinge optimal entsprochen hätte. Denn nur um den Preis einer schmerzlichen Abstinenz war es möglich, über Jahre hinweg eine ausgesprochene Stabilisierungsfunktion auszuüben. Und diese Abstinenz betrifft nicht einmal nur die Rezeption fremden Geistesguts, sondern fast mehr noch den Willen zur Fortentwicklung der eigenen Ideen. Wenn Balthasar in einem fast bedauernden Blick auf die ‚Gemengelage‘ der Werke Guardinis feststellt, daß sich in ihnen „von Jahrzehnt zu Jahrzehnt gleiche Gedanken“ wiederholen, so daß nur „in sehr beschränktem Maß“ von einer Entwicklung im Denken ihres Autors gesprochen werden kann³⁵, muß dieser Tatbestand, so unbestreitbar er ist, doch auch unter dem Gesichtspunkt der von Guardini übernommenen Stabilisierungsrolle gewürdigt

35 BALTHASAR, a.a.O., 32f. Dazu nochmals die Stellenangabe S. 27, Anm. 19.

werden. Denn diese Rolle konnte ihrer ganzen Anlage nach nur um den Preis einer die eigene Gedankenentwicklung mitumgreifenden ‚Rezeptionsverzichts‘ durchgehalten werden. Anstatt die eigenen Positionen in ständiger Korrespondenz mit den sich stürmisch wandelnden Verhältnissen fortzubilden, überlebte sich Guardini – zweifellos mit vollem Einverständnis – selbst, weil nur unter dieser Bedingung effektiver Widerstand gegen die der Chaotik verschriebene Unmenschlichkeit geleistet werden konnte³⁶.

Wenn für diese Hypothese aufgrund der Unzugänglichkeit des Nachlasses auch jede Möglichkeit einer Verifizierung fehlt, spricht für sie doch umso beredter die Altersphysiognomie Guardinis, die durch das Unvermögen zu dem geprägt ist, was vordem, solange es möglich war, mit Rücksicht auf die gesellschaftskritische Aufgabe nicht geleistet werden durfte. Bei anhaltendem, zeitweise sogar noch wachsendem Lehrerfolg sah sich der vielfach Gefeierte innerlich vereinsamt, von metaphysischen Schauern ergriffen, vor unlösbare Fragen gestellt. Seine Aktivität wandelte sich, wie es der Begriff von der ‚statischen Veränderung‘ bereits ankündigt, in das Gegenteil ihrer selbst, in den Zustand einer inneren Passion, die vom „chemisch reinen Schmerz“ des Migräneleidens, das Guardini schließlich zum Abbruch seiner Lehrtätigkeit zwang und sogar die schriftstellerische Arbeit streckenweise verunmöglichte, beziehungsreich sekundiert wurde. Dennoch entbehrt dieser Umschlag – eine „Veränderung“ höheren Grades – nicht der inneren Logik und religiösen Konsequenz. Wer es wie Guardini auf sich nahm, im Widerspruch zur Zeit das zu bleiben, was er war, mußte darauf gefaßt sein, daß sich ihm die Lebensaufgabe mehr und mehr in die des Ertragens und Erleidens wandelte. Und Guardini war darauf gefaßt. Nicht umsonst hatte er sich schon früh zu der Überzeugung bekannt, daß das Kreuz den Ernstfall der Liebe bildet³⁷.

36 Daß GUARDINI bisweilen von dem Gefühl, sein eigenes Werk überlebt zu haben, befallen wurde, bezeugt die ihm von ERNST TEWES gewidmete Gedächtnisrede.

37 Vom Leben des Glaubens, Mainz 1935, 36. Als eine Bestätigung des Gesagten dürfen die Ausführungen gelten, mit denen FELIX MESSERSCHMID das von ihm während einer Werkwoche auf Burg Rothenfels (im Oktober 1978) gehaltene Referat über ‚Romano Guardini‘ abschloß. Er betont, daß es Guardini nicht nur gegeben war, Gültiges zu sagen, sondern es auch in einer ausstrahlenden Weise zu repräsentieren, daß aber eine derartige ‚Repräsentation‘ nur um den Preis jener Erschütterung gelingt, die von dem um sein eigenes Dunkel wissenden Glauben ausgeht: Person und Bildung. Gibt es ein Erbe Romano Guardinis?, Rothenfels 1978, 40.

SIEBTES KAPITEL

Revision der Theologie

Zwischen den Fronten

Ungeachtet der Fragmentarität und Ungegliedertheit seines Werks betrieb Guardini in seiner beharrlich-leisen Art doch unverkennbar eine Revision, und das besagt eine Überprüfung der Theologie mit dem Ziel, dadurch den Prozeß ihrer Fortentwicklung zu fördern. Nicht als könne Guardini linear den Progressisten zugeordnet werden! Im Spannungsfeld der heutigen Polarisierung gesehen, ist er vielmehr weder Konservativer noch Progressist, wobei es der Zeitenabstand mit sich bringt, daß er zu seinen Lebzeiten eher als Progressist erschien, während heute die konservativen Momente seines Denkens schärfer hervortreten. Doch gerade der von ihm ‚zwischen den Fronten‘ zurückgelegte Denkweg brachte es mit sich, daß er eine einzigartige Souveränität des Blicks gewann und damit auch jenen Überblick, der ihn zur ‚Revision‘ der theologischen Szene befähigte. Sofern sich damit der Wille zur Veränderung verband, handelte es sich aber wiederum um jene ‚statische Veränderung‘, die bereits seine zeitgeschichtliche Position kennzeichnete.] Kaum einmal ging er mit der Theologie seiner Zeit kritisch ins Gericht, es sei denn in Form behutsamer Hinweise und Fehlanzeigen.] Zur Forderung eines formellen Perspektivenwechsels erhebt er sich demgemäß erst in den nachgelassenen ‚Theologischen Briefen‘, wenn er im Blick auf das Selbstzeugnis Jesu vor Pilatus von einer Einsicht spricht, die „der ganzen Theologie einen anderen Charakter geben“ und sie, ohne sie sachlich zu verändern, in ein neues Licht stellen könne¹. Um so nachhaltiger kritisierte er indessen durch das Gewicht seiner theologischen Eigenleistung, die in dem Maß als Herausforderung

1 Theologische Briefe an einen Freund, 59.

an die traditionelle Theologie empfunden werden mußte, wie sie sich von ihren Positionen entfernte².

Wenn man sich die Stellen zu vergegenwärtigen sucht, an denen Guardinis theologische Konzeption besonders provokativ wirken mußte, wird man zunächst auf den betont essayistischen Stil seines Denkens und Schreibens verweisen müssen. Noch nie wurde im Bereich der theologischen Literatur soviel im Stil von ‚Versuchen‘ und ‚Anfragen‘ vorgetragen, noch nie soviel in der Sprache offenhaltender Konjunktive gesagt, wie im Werk Guardinis. Das mußte von der Theologie seiner Zeit, die unter dem Einfluß der Neuscholastik weitgehend einem streng affirmativen Stil verschrieben war, um so mehr als Herausforderung empfunden werden, als eine derartige Sprache dem Verdacht Vorschub leistete, daß sie ebensoviel verbarg wie offenbarte³. Soviel sich hinter diesem Sprachstil auch an – nur zu begreiflicher – Vorsicht verbergen mochte, so sah sich Guardini doch durch einen ganz anderen Umstand dazu geführt. Von der inneren Dynamik einer jeden, auch der religiösen Lebensbewegung überzeugt, begriff er deutlicher als andere die Unmöglichkeit, das Ereignishafte dieser Vorgänge ‚auf den Begriff zu bringen‘. Nach der von Wechsler vorgelegten Monographie ist daraus auch sein auffälliger ‚Systemverzicht‘ zu erklären⁴. Gleichzeitig machte er mit der von ihm gewählten essayistischen Form aus der ‚Not‘ der Entstehungsbedingungen seiner Werke die ‚Tugend‘ eines literarischen Stils. Wie ihn das Gefühl beherrschte, stets ‚aus der Gelegenheit‘, verstanden als die ‚Zeitgegebenheit‘ der Dinge und Gestalten, zu sprechen, verstand er auch seine Schriften als ‚Gelegenheitsarbeiten‘, die das Gesagte „aus dem Zusammenhang des Lebens heraus“ zur Sprache brachten⁵. Provozierend wirkte aber nicht nur die

2 Obwohl die Geschichte dieses Konflikts noch nicht aufgearbeitet ist, lagen doch der heftigen Kritik der Bischöfe von Würzburg (MATTHIAS EHRENFRIED) und Freiburg (KONRAD GRÖBER) an den vorsichtigen Reformversuchen auf Burg Rothenfels unverkennbar nicht nur liturgische, sondern allgemeintheologische Bedenken zugrunde. Ein deutliches Indiz dessen ist das fast völlige Verschweigen GUARDINIS in der zeitgenössischen theologischen Literatur, von dem nur PRZYWARA und SCHMAUS eine rühmliche Ausnahme machen.

3 Daß Guardini mit entscheidenden Einsichten hinter dem Berg gehalten habe, war ein Eindruck, den MARTIN BUBER – einer mündlichen Mitteilung zufolge – nach einem Gespräch mit ihm gewann.

4 WECHSLER, Romano Guardini als Kerygmater, 52 f.

5 Stationen und Rückblicke, 30 ff.

Freiheit, die sich Guardini mit diesem Verfahren nahm, sondern wohl mehr noch diejenige, die er damit gewann und die ihm in der Form des tastenden Versuchs und der vorsichtigen Annäherung Dinge zu sagen erlaubte, die, in thetischer Form vorgetragen, unweigerlich das Verdikt des kirchlichen Lehramts auf sich gezogen hätten.

Mit der Lebensnähe, in der sich Guardinis theologischer Gedanke bewußt bewegte, war unmittelbar ein zweites Moment gegeben: sein „fast starrsinniges Festhalten an der religiösen Erfahrung“⁶. Diese fast vorwurfsvoll klingende Feststellung weist auf einen der größten Vorzüge von Guardinis theologischer Konzeption hin: auf ihre Erfahrungsnahe. So sehr er mit ihr einem elementaren Bedürfnis des homo religiosus Rechnung trug, brachte er sich dadurch gleichzeitig in einen nicht ungefährlichen Widerspruch zur Empiriefreundlichkeit der Theologie seiner Zeit, die sich nur durch die konsequente Absage an alle Erfahrungswerte vom Modernismusverdacht freihalten zu können glaubte⁷. Doch Guardini beließ es nicht bloß bei einer theologischen Praxis, die sich Zug um Zug auf Erfahrungsgehalte stützte; vielmehr entwickelte er in seiner Fragment gebliebenen Schrift ‚Religion und Offenbarung I‘ (von 1958), einer seiner schönsten Arbeiten, auch eine formelle Theorie der religiösen Erfahrung, die sich durch ebenso hohe Sensibilität wie Unterscheidungskraft auszeichnet⁸. Wenn sich Guardini je einmal im Bewußtsein seiner religionsphilosophischen Gesamtleistung äußerte, dann hier. Denn das Werk wirkt, genauer besehen, wie ein Querschnitt, der unter dem Gesichtspunkt des Empiriemoments

6 BALTHASAR, a.a.O., 33.

7 Unter diesen Umständen war es schon ein Zeichen von beträchtlichem Mut, als ENGELBERT KREBS daranging, die ‚Lebenswerte des Dogmas‘ herauszustellen. Nach den einführenden Bemerkungen zur ‚Existenz des Christen‘ ging dieses Programm aber bereits auf Guardinis Lehrer WILHELM KOCH zurück, der seiner Darlegung der dogmatischen Probleme „einen Schlußabschnitt unter dem Titel ‚Lebenswert des Dogmas‘ hinzuzufügen“ pflegte (3).

8 Religion und Offenbarung I. Zu dieser Schrift bemerkt Balthasar kritisch, daß sie nur die bedeutend erweiterte Fassung des ersten Teils von ‚Die Offenbarung‘ (von 1940) sei, ohne daß der Leser davon benachrichtigt werde (a.a.O., 32). Wie sonst nur noch in seinem Hölderlin-Buch gibt GUARDINI aber gerade hier zu verstehen, daß er in dieser Schrift ausschließlich aus eigenen Einsichten geschöpft habe. Wenn also das Buch keine Literatur nenne, so einfach deshalb, „weil der Verfasser keine benutzt hat“ (9).

durch eine ganze Reihe früherer Arbeiten gelegt wurde; und gleichzeitig bildet es eine Art Rechtfertigung des immer schon verfochtenen theologischen Prinzips. Dabei steht der Gedankengang insofern in einer inneren Entsprechung zu Guardinis erkenntnistheoretischem Ansatz, daß er, wie im Fall der Intuition, zunächst die unter dem Erfahrungsbegriff subsumierten Gehalte entwickelt, um dann der Frage der Strukturierung nachzugehen.

Im einzelnen werden die Erfahrungsgehalte – und darin erweist sich der Zusammenhang mit dem Weltverständnis und der Anthropologie – aus dem Erlebnis der Welt und des eigenen Daseins erhoben. Welt und Existenz aber sind übereinstimmend durch das Moment der ‚Nicht-Selbstverständlichkeit‘ gekennzeichnet, ein Moment, das in der Folge durch die Charaktere der Undurchschaubarkeit, der Fremdheit und der Unheimlichkeit genauer entfaltet wird.⁹ Eingewiesen in eine Welt, die auf den Nenner keiner Weltformel gebracht werden kann, lebt der Mensch, sich selbst ein Unbekannter, in einer existentiellen „Furcht, die von jenseits aller angebbaren Einzelgefahren herkommt und unabhängig von individuellem Mut ist“⁹. Doch setzt sich durch diese Negativität der Grunderfahrung ein entgegengesetztes Moment durch, das in der Zuversicht besteht, daß dieses undurchschaubare, von keiner Notwendigkeit gehaltene In-der-Welt-Sein von seinem Gegenpol her durchschaut, gewußt und gehalten ist. Zur Negativität der Grunderfahrung gehört integrierend „die Ahnung, daß die Unbekanntheit, welche alles umschließt, nicht bloße Nicht-Bekanntheit, sondern daß sie in einer höheren Bekanntheit aufgehoben, daß alles Seiende gewußt ist“¹⁰. Und ebensowenig vermöchte der Mensch „in der Gefährdung dieses Daseins“ zu bestehen, „wenn nicht Etwas ihm hülfe“¹¹.

Eine erste Strukturierung erfahren diese Daten dadurch, daß die Erfahrung der ‚Instanz‘, durch die sich der Mensch ‚gestützt‘ fühlt, auf die im Zusammenhang mit der Explikation der Weltgestalt aufgearbeiteten Daseinspole bezogen wird. Das Erlebnis der das Dasein tragenden und stützenden Huld kommt „in das jeweilige Jetzt und Hier aus dem Anderswo, von ‚Oben‘ herab, oder von ‚Innen‘

9 A.a.O., 71.

10 A.a.O., 65.

11 A.a.O., 55.

heraus, das heißt, aus dem Numinosen“¹². Zu diesem Gefühl „des vom ‚Andern‘ kommenden Gehaltenseins, der Sicherung und Führung“ gibt es nach Ausweis der Konsequenz, in welche die von Feuerbach, Nietzsche, Marx, Hartmann und dem französischen Existentialismus geforderte Selbstverweigerung gegenüber Gott führte, nur die Alternative der „absoluten Überanstrengung und, als Folge davon, der Preisgabe an die Kollektivmacht, den Staat“¹³. Der Ambivalenz des Numinosen entsprechend ist diese Erfahrung aber keineswegs stabil; vielmehr neigt sie dazu, wie bereits bei der Explikation der Innerlichkeit gezeigt wurde¹⁴, sich zu verschließen, in sich selbst zu versinken, stumm und unfruchtbar zu werden¹⁵. Wenn die Gefahr dieses Umschlags vermieden werden soll, ist es erforderlich, die gewonnene Erfahrung – und darin besteht die eigentliche Aufgabe ihrer Strukturierung – zu verarbeiten¹⁶. Dazu gehört schon die präzisere Erfassung des Erfahrungszentrums. Denn so sehr das Heilige, dem Sittlich-Guten vergleichbar, der Interpretation auf bestimmte Situationen hin bedarf, trägt es doch seine Rechtfertigung und Evidenz ausschließlich in sich: „Ja der Erfahrende gewinnt bei tieferer Besinnung den Eindruck, das erfahrende ‚Zentrum‘ erwache überhaupt erst in der Berührung als das dem Berührenden Zugeordnete“¹⁷. Doch gerade hier bedarf es des strukturierenden Zutuns, da der Mensch sonst Gefahr läuft, durch die erfahrene „Wirklichkeitswucht und Sinn-Intensität . . . in seinem religiösen Zentrum übermächtig“ zu werden¹⁸.

Wege zu dieser Strukturierung sind die Methoden der Versenkung und Meditation, wenn sie nur von den monistischen (im Sinn der asiatischen ‚Religiosität der Einswerdung‘) und synkretistischen Tendenzen (wie sie in der spätantiken Religiosität zutage traten) freigehalten werden. Ungleich wichtigere Hilfen aber sind die religiöse Theorie, die darauf ausgeht, „der religiösen Erfahrung einen rationalen Ausdruck zu geben“¹⁹, und das funktionsgerecht einge-

12 A.a.O., 56.

13 A.a.O., 58.

14 Dazu nochmals das S. 59 Gesagte.

15 A.a.O., 111.

16 Ebd.

17 A.a.O., 90.

18 A.a.O., 120.

19 A.a.O., 177.

setzte religiöse Bild²⁰. Denn, so lautet die hochaktuelle Begründung dieser These: „Eine religiöse Sprache und Vorstellungswelt, welche die Bilder verlöre, würde nicht nur unfruchtbar, sondern falsch. Sie würde an die Stelle des lebendigen Menschen den Begriff, zuletzt Mathematik und Apparatur setzen; eine Gefahr, die heute unser ganzes Dasein bedroht, und durch ihr Widerspiel, die Entfesselung bloßer Sinnlichkeit, nicht aufgewogen, sondern nur noch verschlimmert wird“²¹. Wie sich schon aus dem von Balthasar kritisch vermerkten Zusammenhang der Untersuchung mit der Grundschrift ‚Die Offenbarung‘ (von 1940) ergibt, steht der Komplex der religiösen Erfahrung für Guardini in engstem Zusammenhang mit seinem Offenbarungsverständnis²². Dabei zeigt die literarische Verflochtenheit der beiden Werke, daß der zu einer religionsphilosophischen Erfahrungsanalyse ausgebaute Teil der Grundschrift bereits als die grundlegende Explikation von Offenbarung konzipiert war²³. Denn die Offenbarung Gottes ereignet sich für Guardini, bezeichnend für sein Verständnis, nicht erst durch das prophetische Wort und die Christusbotschaft, sondern früher schon ‚durch das Sein der Welt‘. In Empfindungen numinoser Anwesenheit, in Eindrücken des Weggewendet- und Entrücktseins oder auch in Erfahrungen der Überwältigung bekundet sich eine Qualität des Seienden, die ihrer ganzen Tendenz nach auf das hinweist, was von ihm gleichzeitig verborgen und enthüllt wird: das Heilige²⁴. „Mit dieser Erfahrung kann der Mensch in verschiedener Weise umgehen. Er kann sie hüten, pflegen und üben; dann wächst sie wie alles Lebendige, wird tiefer und reiner. Er kann ihre Forderungen fühlen und sie nach Möglichkeit erfüllen; dann wird die Erfahrung ernster im Charakter, edler im Wert, tiefer im Sinn . . . Er kann die Erfahrung aber auch vernachlässigen, unaufmerksam, zerstreut, träge sein; dann entfaltet sie sich nicht, sondern verliert an Tiefe und Kraft und zerrinnt schließlich“²⁵. Deshalb bedarf es des ‚religiösen

20 A.a.O., 196–207.

21 A.a.O., 206. Dazu auch das vom religiösen Bild und dem unsichtbaren Gott handelnde Schlußkapitel der Abhandlung ‚Der Sinn und die religiöse Erkenntnis‘, Würzburg 1958, 71–91.

22 Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen, Würzburg 1940.

23 A.a.O., 7–46.

24 A.a.O., 8f.

25 A.a.O., 10.

Organs', dessen Kenntnis in der mystischen Rede vom Seelengrund und Seelenfunken, der Spitze und Schneide des Geistes, aufscheint²⁶. Seine Funktion ist die der Unterscheidung und Klärung. Der Unterscheidung, weil sich das Religiöse zumindest streckenweise in der Nachbarschaft des Triebs bewegt, der mit seiner Sehnsucht nach Vereinigung und Ausbreitung „leicht in religiöse Empfindungen“ übergeht²⁷. Vor allem aber der Klärung, weil sich der religiöse Sinn immer wieder von dem abheben muß, woran ihm das Numinose aufleuchtet, da er sonst Gefahr läuft, das Medium mit dem Erfahrungsgehalt zu verwechseln²⁸. Diese Verwechslung liegt nur zu nahe, so daß sich die Religionsgeschichte zu einem verworrenen ‚Auf und Ab‘ gestaltet, in dem „Hohes . . . neben Niedrigem, Freies neben Verängstigtem, Edles neben Gemeinem“ steht²⁹. Das bringt es mit sich, daß eine „große Schwermut“ in der religiösen Geschichte der Menschheit liegt³⁰.

Im Blick auf diese Ambivalenz der ‚natürlichen‘ Offenbarungshalte bedarf es der Klärung durch die spezifische Wortoffenbarung, die Guardini am Beispiel der Stufung menschlicher Selbstmitteilung erläutert: „Ein Mensch kann mir durch Miene und Gebärde sehr viel, vielleicht Tiefstes sagen; dennoch bedeutet es etwas Neues, wenn er im Wort zu mir spricht: er legt gleichsam das Innere in eine Sinngestalt und reicht sie mir herüber. Miene und Gebärde bleiben sein eigen und tauchen immer wieder in den Strom seines fortgehenden Lebens zurück; das Wort hingegen löst er von sich ab und gibt es hinaus“³¹. Anstatt den Weg über das innere Wort einzuschlagen, der „groß und einleuchtend“ gewesen wäre, ging die tatsächliche Offenbarung den vergleichsweise schwierigeren über die durch ewige Erwählung bestimmten geschichtlichen Offenbarungsträger, der den Rezipienten nötigt, die damit gegebene „Last der Geschichte mitzutragen“, und den Vorgang des göttlichen Redens zudem „Schritt um Schritt von den Voraussetzungen menschlicher Einsichtigkeit ablöst“³². Von daher legt sich auch über den

26 Ebd.

27 A.a.O., 18.

28 A.a.O., 14 f.

29 A.a.O., 45.

30 A.a.O., 46.

31 A.a.O., 49.

32 A.a.O., 52.

Gang der göttlichen Wortoffenbarung das Dunkel der Zweideutigkeit; denn: „Die Gerufenen haben versagt, immer wieder. Neben lichten Gestalten stehen sehr dunkle; neben Treue und Großmut zeigen sich Trägheit, Stumpfheit des Herzens, Ungehorsam, Bosheit und Frevel“. Zwar darf der Abfall nicht geschehen; „nachdem er aber geschehen ist, wird er zur Voraussetzung für neue Offenbarung. Sie erfolgt durch Heimsuchung und Gericht, aber sie erfolgt“³³. Dieses ‚Gesetz des Widerspruchs‘ hält sich bis in den in der Gestalt Jesu erreichten Gipfelpunkt der Offenbarungsgeschichte hinein durch. Denn im Gegensatz zur menschlichen Sinnerwartung sagt Jesus „zu jeder spontanen Frömmigkeit . . . zunächst Nein; dann erst, wenn im Gehorsam des Glaubens, im ‚Verlieren der Seele‘ an den offenbarend-richtenden Gott dieses Nein angenommen ist, spricht er, innerhalb jenes Nein, ein Ja. Er führt jede Frömmigkeit in den Untergang; dann freilich aus diesem Untergang zur Auferstehung“³⁴. Dem fügt Guardini den Satz hinzu, der die Summe aus seinem Offenbarungsverständnis zieht:

Die Offenbarung in Christus steht zu jener, welche durch alle Zeiten geht und in allen Gestalten hervortritt, quer. Sie trifft jede dieser möglichen Offenbarungen und führt sie zur metanoia. Sie bildet keinen Widerspruch zum Leben und seiner Forderung, sondern etwas anderes: den Anruf Dessen, der über dem ‚Leben‘, auch über dem religiösen, steht, an eben dieses Leben, sich dem Gericht zu unterstellen³⁵.

An zwei Stellen greift dieses Konzept auf die neuere und neueste Offenbarungsdiskussion voraus: mit dem vergleichsweise abrupt eingeführten Gedanken der „Selbstoffenbarung Gottes“, die Guardini, übereinstimmend mit dem Rahnerschen Offenbarungsbe-griff, als „das Tiefste und Eigentlichste im menschlichen Dasein“ bezeichnet, als „das Leben des Lebens“³⁶; und mit dem wesentlich breiter ausgeführten Gedanken der Geschichtlichkeit der Offenbarung, der die in den fünfziger Jahren von PANNENBERG entwickelte Position sogar im Titel ‚Offenbarung als Geschichte‘ vorwegnimmt³⁷. In überraschendem Vorgriff auf diese Vorstellung von ei-

33 A.a.O., 60.

34 A.a.O., 89.

35 Ebd.

36 A.a.O., 86 f. Dazu RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 122–142.

37 In der Reihe ‚Christliche Besinnung‘ veröffentlichte GUARDINI, gleichzeitig mit der Offenbarungs-Studie, eine Meditation unter dem Titel ‚Die Offenbarung als

nem durch das Offenbarungswort nur sukzessiv eingeholten Geschichtsgang versichert Guardini in diesem Zusammenhang:

Ja der Inhalt der Offenbarung hat selbst eine Geschichte. Am Anfang steht keine Lehre, die dann angeeignet und weiterentwickelt würde, sondern ein Befehl, der in ein Tun übergeht und eine Klarheit, die hinreicht, um das Tun möglich zu machen. Man könnte sagen, die Wahrheit habe den Charakter eines Lichtes, das auf einen Weg fällt; es reicht immer so weit, als nötig ist, um den nächsten Schritt zu tun; wird er getan, dann wandert das Licht weiter³⁸.

Und selbst dieser Gedanke wird noch überboten durch die These, daß die Offenbarung „in einem sehr genauen Sinn zur Geschichte Gottes geworden“ sei³⁹. Man greift schwerlich zu hoch, wenn man behauptet, daß sich in diesen Sätzen Guardinis zentrale Intuition vom Sinn der Offenbarung bekundet. Einen wenigstens mittelbaren Beweis dafür bietet die Tatsache, daß sich in diesem Zusammenhang erneut die Tendenz zur Strukturierung durchsetzt, die aber, merkwürdig genug, auf das Modell der ‚Daseinspole‘ zurückgreift. Demgemäß heißt es von der durch Christus herbeigeführten Vollendung des Offenbarungsgeschehens:

Christus ist gekommen, hat die Entscheidung vollbracht und ist wieder zum Vater zurückgekehrt. Vom Vater hat er den Heiligen Geist gesendet, der nun bei den Menschen ist, und ihnen ‚das Eigentum Christi‘ gibt. Er selbst aber steht am Rande der Welt – droben, auf dem Throne und drinnen, im Innersten des Menschen – und wartet, bis die Stunde kommt, da er wiederkommen wird. Die Zeit aber – die ganze Zeit der Geschichte, in welcher der Mensch lebt und plant und handelt und schafft – ist das, was zwischen Fortgang und Wiederkehr Christi liegt⁴⁰.

Doch so weit Guardini mit diesem Doppelaspekt von Offenbarung vorgreift, bleibt er mit ihm doch zugleich – und jetzt im negativen Sinn des Ausdrucks – ‚zwischen den Fronten‘. Denn weder stößt er

Geschichte‘, Würzburg 1940. Dazu der von WOLFHART PANNENBERG und seinem Kreis verfaßte Sammelband ‚Offenbarung als Geschichte‘, Göttingen 1965, und die nach seinem Erscheinen in rascher Folge entstandene Kontroversliteratur von STEIGER, FUCHS und KLEIN (Näheres bei P. EICHER, Offenbarung, Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 435). Auskunft über die Entstehung des Pannenberg-Kreises geben J. M. ROBINSON und J. B. COBB in ihrem Werk ‚Theologie als Geschichte‘, Zürich-Stuttgart 1967, 25.

38 Die Offenbarung als Geschichte, 6.

39 A.a.O., 7.

40 A.a.O., 18.

wirklich bis zu Pannenberg's Geschichtskonzept von Offenbarung vor, noch zieht er aus dem Gedanken der ‚Selbstoffenbarung‘ Gottes Konsequenzen von der Radikalität der Rahnerschen Offenbarungstheorie. Auch hier gelingt ihm eine Schau, die einen Bereich erschließt, in den der Schauende selbst nicht vordringt. Symptomatisch dafür ist der Vorwurf, den der alternde Guardini an die Adresse der Theologie richtet. Was er ihr vorzuhalten hat, ist weder ihr signifikantes Empiriedefizit noch die Unentschiedenheit, in der ihr Offenbarungsverständnis verblieb⁴¹. Dagegen rechnete er es zu ihren gravierendsten Versäumnissen, daß sie „den Gedanken des Paradieses nicht ernst genug genommen“ habe. So sehr dieser Vorwurf, der formell in den ‚Theologischen Briefen‘ erhoben wird⁴², auf die eingehende Behandlung der Paradiesgeschichte in der damit eng zusammenhängenden ‚Existenz des Christen‘ zurückgehen dürfte, führt der Versuch, ihn von daher zu verifizieren, doch zu keinem überzeugenden Ergebnis, da in diesem Zusammenhang zwar die Auskunft der Offenbarung über die Geschichte, nicht aber über sich selbst ‚als Geschichte‘ erörtert wird⁴³.

Anders liegen die Dinge freilich, wenn man zur Verdeutlichung des Gedankens die Untersuchung ‚Religion und Offenbarung‘ heranzieht, die abschließend auf die Paradiesgeschichte unter dem Titel ‚Die Erinnerung an die Urbegegnung mit Gott‘ eingeht⁴⁴. Wie die überraschenden Anleihen beim psychoanalytischen Vokabular erkennen lassen, verbindet sich für Guardini mit der gerügten Vernachlässigung der Paradiesgeschichte hier die Befürchtung, daß sich die davon betroffene Theologie in einem Zustand der Vergessenheit bewege, der ihre ureigene Ausgangsposition betrifft. Denn weder verfügt sie dann noch über ein zulängliches Wissen um das Verlorene noch über die Möglichkeit, aus der Erinnerung daran selbstkritische Konsequenzen zu ziehen. Umgekehrt verspräche sich Guardini von der Vergegenwärtigung des vergessenen Ursprungs einen

41 Den Vorwurf des Erfahrungsdefizits konnte GUARDINI deshalb nicht erheben, weil nach seinem pessimistischen Geschichtsverständnis das numinose Element in einem fortwährenden Abbau begriffen ist: *Theologische Briefe an einen Freund*, 25.

42 A.a.O., 17.

43 *Die Existenz des Christen*, 185–195.

44 *Religion und Offenbarung I*, 207–213.

therapeutischen Effekt. Würde sich der Blick der Theologie, voll aufgeblendet, wieder auf die paradiesische Urgeschichte richten, so wüßte sie, daß im Gottesnamen die Erinnerung an den fortlebt, der dem Menschen „damals begegnete“ und ihm zur Besiegelung der gewonnenen Erfahrung diesen Namen in den Mund legte, „damit er Ihn damit nennen könne“⁴⁵. Und ebenso wüßte sie um die „Wurzel der Schwermut“, die nach dem Verlust der paradiesischen Gottverbundenheit den Weg des Menschen als seine ‚Krankheit zum Tod‘ verschattet⁴⁶. Von diesen Gegenvorstellungen her gewinnt der Vorwurf dann doch Gewicht; denn er läuft darauf hinaus, daß die Systemtheologie, an die er primär gerichtet ist, bei aller Perfektion ihres Aufbaus und ihrer argumentativen Absicherungen es verabsäumt habe, sich jener Quelle zu versichern, aus der ihr das ursprüngliche Wissen um Gott und den Menschen zufließt.

Das Profil des Glaubens

Guardini war der Theologie seiner Zeit aber nicht nur in der Frage der religiösen Erfahrung und des Offenbarungsverständnisses, sondern in einer noch weit wesentlicheren Hinsicht voraus, die den Stellenwert der Christusthematik betrifft. Diesseits der ‚christologischen Wende‘, die das Hauptereignis in der Glaubensgeschichte der zweiten Jahrhunderthälfte bildet, wird auf der Suche nach den Initiatoren dieser Wende deutlich, daß neben Karl Adam vor allem Guardini die Führungsrolle zufiel. Das setzt bei ihm, dem Theologen der über Jahrzehnte festgehaltenen Positionen, eine sonst ungewöhnliche Gedankenentwicklung voraus. Denn das ‚Gesetz‘, nach welchem Guardini angetreten war, hatte nicht Christus, sondern die Kirche zu seinem Inhalt. Getragen vom ekklesiologischen Aufbruch der zwanziger Jahre hatte er der zwar religiös gestimmten, zu der Kirche aber in einem noch unbestimmten Verhältnis stehenden Jugend die entscheidende Identifikationsformel mit dem Satz zugerufen: „Die Kirche erwacht in den Seelen“⁴⁷! Gemessen

45 A.a.O., 212.

46 A.a.O., 209f.

47 Nach Ausweis der von HANS MERCKER erarbeiteten Guardini-Bibliographie sprach diese Formel in der Fassung des Hochland-Aufsatzes von 1922 ursprünglich von dem „Erwachen der Kirche in der Seele“. Unter diesem Titel erklärt

an der Wucht des damit ausgelösten Initialstoßes muß es überraschen, wenn nicht gar befremden, daß Guardini erst wieder in den späten ‚Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche‘ (von 1965), die von der Kirche als dem Raum der Gleichzeitigkeit mit Christus sprechen, formell zu seinem Ausgangsthema zurückkehrt⁴⁸. Auch wenn man die dazwischenliegenden Schriften zur liturgischen Bildung (von 1923), zur liturgischen Frage (von 1940), zur Lebensform von Ehe und Jungfräulichkeit (von 1926) und zum Kirchenjahr (von 1949) als Dokumente einer ‚angewandten Ekklesiologie‘ auffassen kann, bleibt doch ein ungeklärter Rest, der, solange Aufschlüsse über Guardinis innere Biographie fehlen, nur mit Hilfe einer Hypothese aufgearbeitet werden kann. In ihrer negativen Version läßt diese vermuten, daß sich Guardinis eigenes Verhältnis zur Kirche weit konfliktreicher gestaltete, als dies seinen literarischen Äußerungen zu entnehmen ist.

Traumatisch dürfte dabei das tragische Schicksal seines Lehrers Wilhelm Koch nachgewirkt haben, der einem unerleuchteten Integralismus zum Opfer gefallen war⁴⁹. Sensibilisiert durch dieses Jugenderlebnis mußte er den Druck, dem in der Folge eine ganze Reihe namhafter Theologen, unter ihnen sogar Karl Adam, ausgesetzt war, doppelt schmerzlich empfinden⁵⁰. So erlebte Guardini den Zwiespalt, den JOSEPH BERNHART aus ureigener Betroffenheit unter dem Titel ‚Göttliches und Menschliches in der Kirche‘ erör-

dann der Eingang der Vortragsfolge ‚Vom Sinn der Kirche‘ (von 1922): „Ein religiöser Vorgang von unabsehrbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen“. Dazu nochmals das S. 17 Gesagte.

48 Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche, Würzburg 1965. In anderem Zusammenhang war von diesem Tatbestand schon, S. 80, die Rede.

49 Dazu nochmals die S. 50, Anm. 95 gegebenen Literaturhinweise.

50 Von der Bedrängnis, in welche KARL ADAM, ungeachtet des großen Anklangs, den sein Jesusbuch und seine Schrift über die Kirche gefunden hatten, aufgrund der von ihm vertretenen fundamentaltheologischen Konzeption geraten war, erstattet das Gedenkwort FRIEDRICH HEILERS bewegenden Bericht, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 146 (1966) 257–268. Der akuten Gefahr der Amtsenthörung ausgesetzt, schwankte Adam eine zeitlang, ob er ein Medizinstudium beginnen oder zur altkatholischen Kirche übertreten solle. Näheres zu seiner Konzeption in meiner Schrift ‚Glaubensverständnis‘, 39–42. Im Zusammenhang mit Adam würdigte MARK SCHOOF das Lebenswerk Guardinis in seiner Studie ‚Der Durchbruch der neuen Katholischen Theologie‘, Wien 1969, 115–122.

terte⁵¹, und den, direkter noch, WERNER BECKER in der – seinen ,geliebten und verehrten Lehrern Karl Adam und Romano Guardini‘ gewidmeten – Schrift ,Die Wirklichkeit der Kirche und das Ärgernis‘ (von 1957) ansprach⁵². Von einem Bruch in Guardinis zunächst ganz affirmativem Kirchenverhältnis zu sprechen, reichen diese spärlichen Anhaltspunkte nicht hin. Daß es gleichwohl in eine Krise geriet, wird zwischen den Zeilen der Spätschrift über ,Die Kirche des Herrn‘ lesbar, die gleicherweise aus ,der Liebe wie aus der Sorge heraus gewachsen“ ist, weil sie ebensosehr um die Verletzlichkeit wie um die Größe des Geheimnisses Kirche weiß⁵³. Indessen handelte es sich um eine fruchtbare Krise, die dadurch, daß sie ein Vakuum entstehen ließ, den Raum für eine Neuorientierung schaffte. Die zugleich in ihrer Verletzlichkeit und Größe wahrgenommene Kirche wird für Guardini zum leibhaftigen Hinweis auf die zentrale und absolut verbindliche Orientierungsgestalt, auf Christus. Denn so wie dieser angesichts der Fülle von konkurrierenden Gottesbildern auf jenen Gott gezeigt hat, dem man sich restlos hingeben kann, so steht sie inmitten der einander widerstreitenden Christusbilder für das einzig unversehrte und reine ein⁵⁴. Es führte zweifellos zur entscheidenden ,Kehre‘ auf dem von Guardini zurückgelegten Denkweg, daß er dieser Wegweisung, ungeachtet der mit dem Wegweiser selbst gegebenen Schwierigkeiten, folgte und dadurch zur bestimmenden Mitte seines theologischen Denkens fand. Denn positiver hätte er die durchlittene – oder doch im Sinne der vorgetragenen Hypothese zu vermutende – Krise nicht bewältigen können.

Eine Gedankenentwicklung von der Größenordnung der beschriebenen schlägt sich unvermeidlich auf das Glaubensverständnis nieder. Umgekehrt bleibt einem Denker, der es mit Guardini nicht auf eine ausdrückliche Theologiekritik anlegt, kein effektiverer Weg, sich in den Gang der theologiegeschichtlichen Entwicklung einzu-

51 So der Schlußbeitrag in dem von MAX RÖSSLER hrsg. Sammelband mit Aufsätzen und Vorträgen JOSEPH BERNHARTS ,Gestalten und Gewalten‘, Würzburg 1962, 441–481.

52 BECKER, Die Wirklichkeit der Kirche und das Ärgernis (mit einem Beitrag über ,Romano Guardini und das Kirchenbild einer jungen deutschen Generation‘), Leipzig 1957.

53 Die Kirche des Herrn, 123 f.

54 A.a.O., 73.

schalten, als der über ein neues Glaubenskonzept. Wie aber sah Guardini das Profil des künftigen Glaubens? Im Stil einer theologischen Prognose hatte er darauf schon in ‚Das Ende der Neuzeit‘ unter Hinweis auf die wachsende „Einsamkeit im Glauben“ geantwortet:

Im Verhältnis zu Gott wird das Element des Gehorsams stark hervortreten. Reiner Gehorsam, wissend, daß es um jenes Letzte geht, das nur durch ihn verwirklicht werden kann. Nicht, weil der Mensch ‚heteronom‘ wäre, sondern weil Gott heilig-absolut ist. Eine ganz unliberale Haltung also, mit Unbedingtheit auf das Unbedingte gerichtet, aber – und hier zeigt sich der Unterschied gegen alles Gewaltwesen – in Freiheit . . . Je stärker die Es-Mächte anwachsen, desto entschiedener besteht die ‚Weltüberwindung‘ des Glaubens in der Realisation der Freiheit; im Einvernehmen der geschenkten Freiheit des Menschen mit der schöpferischen Freiheit Gottes. Und im Vertrauen auf das, was Gott tut. Nicht nur wirkt, sondern tut. Es ist seltsam, welch eine Ahnung heiliger Mächtigkeit mitten im Anwachsen des Welt-Zwanges aufsteigt! Diese Beziehung von Absolutheit und Personalität, von Unbedingtheit und Freiheit wird den Glaubenden fähig machen, im Ortlosen und Ungeschützten zu stehen und Richtung zu wissen. Sie wird ihn fähig machen, in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott zu treten, quer durch alle Situationen des Zwanges und der Gefahr hindurch; und in der wachsenden Einsamkeit der kommenden Welt – einer Einsamkeit gerade unter den Massen und in den Organisationen – lebendige Person zu bleiben⁵⁵.

In einem ursprünglich als Rundfunkansprache vorgetragenen Gedankengang über den ‚Glauben in unserer Zeit‘ stellt Guardini diese jetzt ausdrücklich als ‚Prognose‘ bezeichnete Profilbeschreibung in den Gesamtzusammenhang der Glaubensgeschichte hinein. Mit einer seine Retrospektiven auch sonst kennzeichnenden Tendenz zur Glorifizierung rühmt er dem Glauben nach, daß er in der christlichen Frühzeit eine vom antiken Ebenmaß gebändigte Frische und Kühnheit bewiesen habe, zu der im Mittelalter eine „unerschöpfliche Kraft der Symbolbildung“ hinzugetreten sei, und daß in das Glaubenskonzept der Folgezeit die Impulse der Renaissance eingeschmolzen wurden, so daß sich „im Barock, der letzten europäischen Gesamtkultur“, der Glaube in seine „triumphale Gestalt“ erheben konnte, „wobei aber über ihrer Pracht weder die Inbrunst der Mystiker noch die theologische Arbeit der Zeit“ vergessen werden dürfe. Demgegenüber habe der Glaubensakt in der Aufklärung an rationaler Klarheit gewonnen, während ihm die Romantik wiederum „Wärme und Tiefe“ verliehen habe. Für seine Profilbestim-

55 Das Ende der Neuzeit, 116 f.

mung in der Gegenwart und Zukunft sei dagegen die Tatsache bestimmend, daß in der unmittelbaren Vorvergangenheit die kritische Herausforderung durch den „Positivismus in Wissenschaft und Technik“ bestanden werden mußte, die zu harter Arbeit an den „eigenen gedanklichen Fundamenten“ zwang⁵⁶. Demgemäß sei der Glaube, wie er heute und künftig geleistet werden müsse,

un-naiv, reflektiert, beständiger kritischer Prüfung ausgesetzt. Ein ‚angefochtener Glaube‘, der sich immerfort seines Grundes vergewissern und oft die schöne Mannigfaltigkeit wegschmelzen muß, um des Wesentlichen teilhaft zu bleiben. Ein Glaube, der sich immer wieder gegen die Bezweiflung aufrichtet⁵⁷.

Strukturell gesehen, fügt Guardini hinzu, entspreche das der von Newman geforderten Fähigkeit des Glaubens, „Zweifel tragen zu können“. In einer Zeit der abnehmenden Fähigkeit, für die eigene Sache einzustehen, werde der Glaube mühsam werden: „Er wird, um ein Wort Kierkegaards anzuwenden, sich in die Treue zum gesprochenen Ja ‚einüben‘ müssen. Dadurch wird er schwerer werden, als er je war, dafür aber auch edler und reiner“⁵⁸. Eine letzte Verschärfung dieser Prognose bringen die nachgelassenen ‚Theologischen Briefe‘, die ausdrücklich nach der Signatur des Glaubens vor dem Hintergrund einer Epoche fragen, in der die „Verflüchtigung des ‚Religiösen‘ beherrschend geworden ist“⁵⁹. Wenn der Glaube nicht mit zur Konkursmasse einer solchen Situation gehöre, sondern in ihr wie in jeder andern verpflichtend bleibe, müsse davon ausgegangen werden, daß die Glaubenshaltung unter solch extremen zeitgeschichtlichen Bedingungen die Gestalt eines der Erfahrungsmomente entkleideten ‚nackten‘ Glaubens annehme: eines Glaubens als reine ‚Pflicht‘, der im Stil eines „durch keine Gefühlsmomente gestützten Realismus“, also nur noch als ‚Leistung‘ und ‚Treue‘ vollzogen werde⁶⁰.

Die Vorstellung von einem auf das Moment des Standhaltens, der Treue, der Verpflichtung und des Gehorsams zurückgenommenen Glauben entspricht zwar den ethischen Prinzipien des späten Guardini, doch entfernt sie sich im selben Maß von seiner mit dem Titel ‚Interpretation der Welt‘ umschriebenen Ausgangsposition. Dort

56 *Der Glaube in unserer Zeit*, in: *Sorge um den Menschen*, 117 ff.

57 A.a.O., 120.

58 A.a.O., 121.

59 *Theologische Briefe an einen Freund*, 44.

60 A.a.O., 45.

hatte er sich, dem Ratschlag Schelers folgend, um die Ausarbeitung einer ‚Christlichen Weltanschauung‘ bemüht, um durch sie auch eine Bereicherung des eigenen Glaubensstandpunkts zu erfahren. Und seine Bemühungen um den Zugewinn der Dimension der religiösen Empirie hatte, zusammen mit dem im Bereich der ‚Naturreligion‘ ansetzenden Offenbarungskonzept, das Ziel, den Glaubensakt, wie es der Konstitution des Menschen entspricht, in die welthaft vermittelte Erfahrung des Numinosen einzubetten. Davon ist jetzt so wenig mehr die Rede wie von den Qualitäten, die sich dem Glauben im Durchgang durch die geschichtlichen Epochen erschließen. Vielmehr ist die Spätposition Guardinis durch die ausdrückliche Tendenz gekennzeichnet, den durch den ‚Randdruck‘ des Atheismus und die ‚absolute Monotonie‘ der technischen Welt heraufgeführten Erfahrungsverlust zu akzeptieren, um den Glauben in seiner nackten, fast möchte man sagen skelettierten Grundgestalt aus der Anfechtung der Gegenwart in die Zukunft hinüberzuretten. Es ist keine Frage, daß sich Guardini nur unter ebenso großer Anstrengung zu dieser neuen Auffassung vom Glauben entschied, wie er sie von seinem Vollzug forderte. Denn zwischen der Ausgangsposition und dieser späten Sinnbestimmung liegt der Verzicht auf das, was er durch seine religionsphilosophische Leistung für den in das Ghetto abgedrängten Glauben zurückgewinnen wollte. Mit dem Wort von der ‚furchtbaren Vereinsamung‘, welcher der Glaube nach allen Anzeichen entgegengehe, wendet sich Guardini, lebensgeschichtlich gesehen, zu jenem Zustand zurück, aus dem er den verengten Kirchenglauben seiner Zeit herauszuführen suchte. So ging in sein spätes Glaubenskonzept mehr an Verzicht – und Resignation – ein, als die Sinnbestimmung selbst erkennen läßt.⁶¹

Für die Verdüsterung des Zeitbilds war nach Auskunft der ‚Theologischen Briefe‘ die Einsicht in die wachsende Herausforderung des Glaubens durch den modernen Atheismus bestimmend. Ihn sah Guardini am radikalsten durch Nietzsches These vom ‚Tod Gottes‘ und Bubers Diagnose von der ‚Gottesfinsternis‘ signalisiert. Während er jedoch den Gedanken an eine „von Gott verhängte ‚Finsternis‘“ als irrig zurückweist, weil er keine Erklärung biete, sondern selbst Symptom der behaupteten Entfremdung sei⁶¹, gibt er

61 A.a.O., 26 f. Auf die kritische Einschätzung Guardinis durch BUBER wurde bereits S. 114, Anm. 3, hingewiesen.

dem Gedanken Nietzsches eine überraschende Wendung. Wenn Gott, wie der zweite Brief ausführt, nicht in olympischer Weltüberlegenheit, sondern als der am Weltgeschehen ‚Mitbeteiligte‘ gedacht werden muß, gewinnt auch die These vom ‚Tod Gottes‘ vor dem Hintergrund dieser seiner ‚Selbstbeteiligung an der Welt‘ einen neuen, mystischen Sinn⁶². Wenn sich Gott, wie es in der Konsequenz des Inkarnationsglaubens liegt, in die Welt hinein entäußerte, muß – in aller Behutsamkeit – gefolgert werden, daß er auch den als ‚Gottesferne‘, ‚Gottverlassenheit‘ und ‚Gottesfinsternis‘ gedeuteten Zustand als seinen ‚eigenen Schmerz‘ annimmt und ihn als einen Teil jener Geschichte duldet, ‚die Er in seiner Welt lebt‘⁶³. Mit dieser ‚mystischen Umpolung‘ ist aber vom Rand der Glaubensszene her eine Entwicklung eingeleitet, die in ihrer Konsequenz zuletzt auch den Glaubensvollzug selbst ergreift. Wo zunächst alles im Zeichen des Abbruchs und der Verarmung zu stehen schien, stellt sich vom Gedanken der göttlichen Selbstbeteiligung her ein Umschwung ein, der dem Glauben zu neuer ‚Intensität‘ und Empirie verhilft. Im Unterschied zu der Fülle, die er zuvor durch seine Anreicherung durch ‚religiöse Elemente‘ gewonnen hatte, geht diese auf die ‚Inexistenz des auferstandenen Herrn im Glaubenden‘ zurück⁶⁴. Wie schon in seiner Untersuchung über das Christusbild der neutestamentlichen Schriften macht Guardini damit seine ‚christologische Wende‘ für sein Glaubenskonzept fruchtbar⁶⁵. Doch ergänzt er das, was er früher über die mystische ‚Innerlichkeit‘ des Glaubens und damit zum Modell einer Glaubens-Mystik sagte, dem neuen Ansatz entsprechend um eine ‚geschichtliche‘ Dimension. Denn das Mysterium der Inexistenz Christi, ‚das sich in jedem Glaubenden neu vollzieht . . . , wird von Paulus geradezu als eine Geschichte definiert, die Christus – das heißt aber Gott – in ihm hat und die von der ‚Geburt‘ Christi in der Taufgeburt des ‚neuen Menschen‘ bis zum ‚Vollalter‘ und zur Voll-

62 A.a.O., 21 ff.

63 Wie Anm. 59. In dieser Konzeption berührt sich Guardini eng mit der von GERTRUD VON LE FORT entwickelten Geschichtsmystik. Dazu meine (gleichzeitig mit dieser Untersuchung erscheinende) Studie ‚Überredung zur Liebe. Werk und Bedeutung Gertrud von Le Forts‘, Regensburg 1979.

64 A.a.O., 24 f.

65 Dazu nochmals die Ausführungen S. 79 f.

endung geht“⁶⁶. Diese innere Glaubensgeschichte, heißt es abschließend, vollziehe sich, je nach Individualität, in einem jeden neu und anders, sie empfangen ihr letztes Siegel in dem ‚neuen Namen‘, von dem in der Apokalypse (2,17) die Rede ist, und bleibe bei aller Beteiligung Gottes doch ein „aus Freiheit sich vollziehendes und durch sie gefährdetes Geschehen“⁶⁷.

So wenig Guardinis Gesamtprognose durch die inzwischen eingetretene Entwicklung, die im Gegenteil zu einer Reaktivierung der metaphysischen und religiösen Bedürfnisse führte, bestätigt wird, zieht er doch mit dieser Position, wie in einem hellsichtigen Vorgriff auf die Gegenwart, mit der heutigen Sinnerwartung gleich. Wie keine andere Komponente seiner Glaubensanalyse ist diese dann aber auch dazu angetan, auf das Glaubensverständnis der Gegenwart und damit auf den Gang der theologischen Entwicklung einzuwirken⁶⁸.

66 Ebd. In diesem Zitat wurde ein auf Geschichte bezogenes ‚das‘ in ‚die‘ berichtigt.

67 A.a.O., 25.

68 Vor dem Hintergrund seines Personalismus explizierte UWE GERBER den Glaubensbegriff Guardinis, wobei er ebenso auf das Spannungsverhältnis zum religiösen Akt – aus der Heilszuwendung Jesu hervorgegangen, steht der Glaube zu diesem ‚quer‘ – wie auf den responsorischen Charakter des Glaubens abhebt und diesen schließlich als einen „neuen unableitbaren Anfang der Existenz“ bestimmt: Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der Katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart, Gütersloh 1966, 159–168.

ACHTES KAPITEL

Abschied und Vermächtnis

Das geheime Erdbeben

Der Begriff der Veränderung ist, auf Guardini bezogen, so lange nicht voll ausgeleuchtet, als er nicht auch rückbezüglich, im Blick auf die von ihm selbst durchlebte Veränderung, gebraucht wird. Daß diese Veränderung stattfand und einen ungleich größeren Tiefgang erreichte, als die Statik der äußeren Lebensverhältnisse erkennen läßt, steht schon nach Ausweis der Wandlungen, die der theologische Gedanke zumindest in der Spätphase durchlief, außer Zweifel. Doch ist es schwer, ihren konkreten Verlauf nachzuzeichnen, da Guardini die von ihr hinterlassenen Spuren bewußt verwischte. Wesentliches davon muß in den Briefwechsel mit REINHOLD SCHNEIDER eingegangen sein, von dem sich, der Mitteilung Messerschmids zufolge, lediglich das Antwortschreiben Schneiders erhalten hat¹. Dort aber steht der Satz, der als Rückspiegelung eines ‚Mitbetroffenen‘ eine ganze Reihe von Selbstzeugnissen aufwiegt:

Ich werde nun Ihre Werke lesen, indem ich auf das geheime Erdbeben achte; sie werden mir noch mehr zu sagen haben, da ich nun an dem Ringen mit antwortlosen Fragen Anteil haben darf. Auch können Ihre Andeutungen meine Hochachtung vor Ihrem Wirken nur steigern; welche Liebe zu den Menschen dieser Zeit, welche seelsorgerische Verpflichtung gehören dazu, um die Tiefen zu verschweigen, die Tag für Tag bestanden sein sollen!²

1 Dazu nochmals das Geleitwort Felix Messerschmids zu P. SCHMIDT, Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik, 9–13. Darin vermerkt Messerschmid, daß Guardini REINHOLD SCHNEIDER gebeten hatte, „seinen Brief zu vernichten – wie er selbst es mit seinem Durchschlag getan hat“. Dagegen habe Guardini das im November 1952 verfaßte Antwortschreiben Schneiders entgegen seiner Gewohnheit nicht vernichtet, ein „Zeichen dafür, welches Gewicht er ihm zugemessen hat“.

2 In seiner Porträtskizze Guardinis, die er zur Werkwoche auf Burg Rothenfels (Oktober 1978) beisteuerte, hat MESSERSCHMID den wichtigen Brief erneut veröffentlicht: Person und Bildung, 39.

Verglichen mit dem Bild des Mannes, der auf dem Gipfel seines Wirkens, mit MAX MÜLLER gesprochen, zum „Erzieher und Gewissen der Deutschen“, ja sogar für viele zur Identifikationsfigur geworden war³, enthüllt sich in diesen Sätzen ein völlig verschiedenes, von Anfechtung, Bedrängnis und resignierender Gegenwehr gezeichnetes Gesicht. Dabei wird man sich sogar über das Urteil Schneiders hinweg fragen müssen, ob es lediglich seelsorgerische Rücksichten waren, die Guardini veranlaßten, die von dem ‚Ringens mit antwortlosen Fragen‘ aufgewühlten Tiefen zu verschweigen. Denn wenn diese Fragen, wie Schneider vermutete, unbeantwortbar waren, mußte sie der von ihnen Umgetriebene, dem Mechanismus des personalen Selbstschutzes gehorchend, wohl auch vor sich selbst verschweigen. Träfe dies zu, dann wäre die beste Erklärung dafür gefunden, daß sich des alternden Guardini mehr und mehr jene Schwermut bemächtigte, deren ‚Sinn‘ er schon in einem frühen Aufsatz (von 1928) nachgegangen war⁴. Dort unterschied er bereits zwischen zwei Formen der Schwermut, der guten, die ausgetragen werden muß, weil aus ihr alles große „Werk und Werden“ hervorgeht, und einer bösen, die im Bewußtsein besteht, „daß das Ewige die Gestalt nicht gewonnen hat, die es gewinnen sollte“⁵. Der späte Guardini dürfte von einer dritten Erscheinungsform der Schwermut heimgesucht worden sein, die in der Mitte zwischen den beiden angesprochenen liegt und sich dort ausbreitet, wo die ‚antwortlosen Fragen‘ gar nicht erst gestellt, sondern verdrängt, verschwiegen werden. Unter dieser Voraussetzung würde es sich dann aber auch erklären, daß Guardini bisweilen dem Druck dieser Fragen doch nachgab und sich zu Äußerungen bewegen ließ, die alle Erwartungshorizonte sprengten. So berichtet WALTER DIRKS von einem Besuch bei dem bereits von der Todeskrankheit gezeichneten Freund:

Der es erlebt, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern

3 MÜLLER, Romano Guardini, in: Erfahrung und Geschichte, Freiburg/München 1971, 532.

4 Der zunächst in den ‚Schildgenossen‘ publizierte Aufsatz wurde erneut als Schlußbeitrag des Sammelbandes ‚Unterscheidung des Christlichen‘ (497–530) abgedruckt und erschien dann nochmals als separate Veröffentlichung (Zürich 1949).

5 Vom Sinn der Schwermut, 54.

auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ‚Theodizee‘ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?⁶

Da sich Guardini jedoch, nach Auskunft seiner einstigen Hörer, schon früher im gleichen Sinn äußerte, reduziert sich der Informationswert des scheinbar konfessorischen Wortes auf das, was sich in ihm mehr verbirgt als bekundet: auf die Angst, mit der er seinem des längeren schon vorausgefühlten Ende entgegenging. So lange keine konkretere Motivation zum Vorschein kommt, wird man diese Angst als den Grund der umfassenden Verunsicherung ansehen müssen, der sich der späte Guardini ausgesetzt sah. Sie riß in ihren Wirbel alles hinein, was er in lebenslanger Anstrengung zur Festigung seiner Gestalt und zur Sicherung seines Glaubens aufgebaut hatte. Sie brachte es mit sich, daß sich die Fragen, vor die sich dieser [Meister des vereinfachenden Durchblicks] jetzt, in der letzten Phase seines Denkens, gestellt sah, derart überlagerten und verwirrten, daß sie, wie es im Antwortschreiben Schneiders heißt, ‚antwortlos‘ bleiben mußten. Und die von ihr ausgehende Beunruhigung war das, was er seinem Gesprächspartner mit dem Wort von dem ‚geheimen Erdbeben‘, von dem er sich erschüttert fühle, eingestand. Die tiefgreifende Veränderung, die in der Altersphysiognomie Guardinis zum Vorschein kommt, läßt vielerlei Deutungen zu, richtige und weniger wahrscheinliche. Unzutreffend ist auf jeden Fall die Meinung, daß sie zu einem Wandlungsprozeß geführt habe, durch den die Lebensleistung Guardinis widerlegt oder auch nur desavouiert worden sei. Wenn es zutrifft, daß er sich lebenslang in einer Affinität zum Typus der ‚Existenzdenker‘ bewegte, ist eher das Gegenteil anzunehmen. Dann trat in der Spätphase seines Lebens das bei ihm ein, was für diesen Typus konstitutiv ist: sein Denken wurde endgültig von seiner Lebensgeschichte eingeholt. Während bei der Grundgestalt des Typus jedoch das Denken aus dem Leben

6 DIRKS, Ein angefochtener, sehr treuer Christ. Zur Erinnerung an Romano Guardini, in: Die Zeit (vom 13. 10. 1968). Eine theologische ‚Unterbauung‘ dessen bietet der dritte der ‚Theologischen Briefe‘, der zum Thema ‚Jüngstes Gericht‘ erklärt: „Es ist nicht nur so, daß Gott fragt und der Mensch aus der Unausweichlichkeit seiner Endlichkeit heraus antwortet, sondern: Der Mensch darf selbst fragen . . . Ja, Gott fordert ihn auf zu fragen“ (30).

hervorgeht, mußte sich die umgekehrte Abfolge dieses Verhältnisses notwendig zur Passion gestalten. Unter dem Sinndruck, den das von Einsamkeit, Zweifel und Angst geprägte Lebensende auf die Denkwelt ausübte, ging diese unaufhaltsam in Brüche, so daß unter den gewonnenen Gewißheiten ‚antwortlose Fragen‘ aufbrachen. Wie jede denkerische Passion war aber auch diese der Weg zu jener Weisheit, die nicht erdacht, sondern erlitten wird. Dokumente dessen sind vor allem die ‚Theologischen Briefe an einen Freund‘, mit denen sich der Denker und Schriftsteller Guardini von der literarischen Szene verabschiedete. Von ihnen fällt ein versöhnender Glanz auf die weithin verdüsterte Lebenslandschaft seiner letzten Jahre.

Literarischer Epilog

Die ‚Theologischen Briefe‘, in denen Guardini sein literarisches Schlußwort sprach, entstammen, wie der Vorbemerkung zu entnehmen ist, einer zwiespältigen Gefühlslage. Während sich auf der einen Seite mit neuen und weit ausgreifenden Einsichten die drängende Vorahnung verbindet, sich innerlich „auf das Andere“ vorbereiten zu müssen, erwacht auf der andern Seite die Hoffnung, „vor dem Beginn eines neuen Schaffens“ zu stehen. In dieser Spannung zeichnen sich dem Autor „Ansätze zu neuen theologischen Problemen“ oder doch zu einer „neuen Art, sie anzufassen“, ab. Aus dieser zwiespältigen Einschätzung der gewonnenen Einsichten gingen die Briefe hervor.

Sie zeigen, verglichen mit dem zurückliegenden Werk, einen anderen, nicht mehr in ruhigen Denkschritten entwickelnden und darlegenden, sondern immer neu ansetzenden, bohrenden, bisweilen auch vor seinen eigenen Kühnheiten zurückschreckenden Guardini, der aber insgesamt doch in der schriftstellerischen Identität mit sich selbst verbleibt. Zu diesem ‚konstruktiven Stilbruch‘ gehört es auch, daß einzelne Briefe und Briefstücke nur in skizzenhafter Form vorliegen, damit aber in jener literarischen Fassung, in der die harte Gedankenarbeit noch offener als in den stilistisch durchgestalteten Passagen zutage tritt. Demgemäß zeigt das schmale Bändchen, das von einem ‚Gebet in der wählenden Stunde‘ beschlossen wird, Guardini in einer für ihn seltenen Radikalität des Denkens, wenn auch nicht in jener vollen Rückhaltlosigkeit, die der Untertitel, der von ‚Einsichten an der Grenze des Lebens‘ spricht, erwarten läßt.

Immerhin verbirgt es sein Autor weder dem Adressaten, mit dem er sich in einer „das halbe Jahrhundert“ schon überdauernden ‚Denk-Gemeinschaft‘ verbunden weiß, noch sich selbst, daß er sich mit den aufgegriffenen Themen „auf des Messers Schneide“ bewegt und bisweilen Gefahr läuft, „frevelnd an Gottes inneres Leben zu rühren“⁷.

Fast gewinnt man angesichts solcher Geständnisse den Eindruck, daß Guardini, der im Anschluß an Kierkegaard wiederholt vom Wagnis des Glaubens gesprochen hatte, erst in den Gedankengängen, die diese Briefe dokumentieren, das volle Wagnis des theologischen Glaubens auf sich nahm. Gleichzeitig korrespondiert der größeren Radikalität des Denkens eine höhere Sensibilität und Erregbarkeit der Empfindung. So genügte nach Auskunft des Briefs über das ‚Schwinden der religiösen Erfahrung‘ (Nr. 5) ein scheinbar so beiläufiger Anstoß wie der Anblick eines von einem Elevator emporgehobenen Monteurs, um seinen Verfasser schlagartig zur Erfassung hintergründiger Zusammenhänge und Entwicklungen zu führen. In seinem ‚Versuch, unsere Gegenwart zu begreifen‘ (Nr. 8) scheut er sich auch nicht, die Dialogik der Briefform dazu zu benutzen, eine gedankliche Vermutung, deren chaotischer Zustand es ihm verunmöglicht, „sie in einer systematischen oder sonst geordneten Form anzugehen“, auf diesem Weg „ins Klare zu bringen“⁸. Unverkennbar bekundet sich in diesen Symptomen ein von dem gewohnten deutlich verschiedener Denkstil. Hatte sich Guardini in seinem zu Lebzeiten veröffentlichten Werk hauptsächlich als ‚affirmativer‘ Denker erwiesen, so spricht er hier, in seinem Abschiedswort an den theologischen Freund, die von der negativen Theologie geformte Sprache des Verschweigens, der Aussparung und des kognitiven Verzichts. Denn er weiß, wie die abschließende Anrufung des Gottesgeistes sagt: „Im Geheimnis des Schweigens waltest Du!“

Konnte Guardini das Hauptanliegen des von ihm publizierten Werks auf den Nenner der Formel ‚Sorge um den Menschen‘ bringen, so sind die ‚Theologischen Briefe‘, die er als den inneren Abschluß seiner theologischen Denkarbeit empfindet, eher auf den Grundton der ‚Sorge um Gott‘ gestimmt. Auf die Frage, von wel-

7 Theologische Briefe an einen Freund, 13 f.

8 A.a.O., 53.

chem ‚Interesse‘ das theologische Denken geleitet werde, antwortet der erste Brief:

In der Regel scheint es die Sorge um das Heil des Menschen zu sein . . . Ist es aber das im Letzten Entscheidende? Müßte der Theologe nicht vor allem um Gott Sorge tragen? Sich dafür verantwortlich fühlen, daß Er mit der ganzen Majestät seines Herrtums im gläubigen Bewußtsein steht? Und wäre damit das Anliegen des Menschen nicht schon ganz von selbst gewahrt?⁹

Welchen Klärungseffekt diese Neubestimmung des theologischen Interesses nach sich zieht, zeigt die Freilegung des unterschwelligen Akosmismus, der sich dem theologischen Denken von seinem Ansatz her nahelegt. Nicht ob Gott sei und wie er vor der menschlichen Vernunft gerechtfertigt werden könne, ist die Frage, sondern wie ‚neben‘ und ‚außer‘ Gott überhaupt Endliches sein könne. Von diesem zunächst nur ‚unklar geahnten Zusammenhang‘, so gesteht der Verfasser, werde er zunehmend beunruhigt. Demgemäß erschienen ihm die üblichen Hinweise auf die schöpferische Liebe Gottes oder auf die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen als bloße „Beschwichtigung eines beunruhigten Denkgewissens“¹⁰. Eine zulängliche Antwort müsse seiner Ansicht nach davon ausgehen, daß Gott in seiner Absolutheit alles ist, „nur eines nicht: das Endliche“, daß er aber gerade dieses wolle. Und es sei wohl keine Sentimentalität, aus dem Johanneswort von der selbstvergessenen Liebe Gottes zur Welt (3,16) „eine tiefe, geheimnisvolle Zärtlichkeit des All-Seienden für die Endlichkeit des Endlichen, für dessen wesenhafte ‚Armut‘ herauszuhören“¹¹. Dann aber sei die gängige Vorstellung von dem über Welt und Geschichte ‚olympisch‘ thronenden Gott – so setzt der zweite Brief den Gedankengang fort – nicht zu halten. Vielmehr müsse mit dem Gedanken einer ‚Selbstbeteiligung‘ Gottes an der Welt und seinem persönlichen ‚Sich-Hineingeben‘ in die Geschichte des Geschaffenen ernst gemacht werden¹². Nur so sei ein theologisch-zulängliches Verständnis von Geschichte zu gewinnen, nur so dann aber auch verständlich zu machen, daß Gott im Leben

9 A.a.O., 7f.

10 A.a.O., 9. Bemerkenswert ist auch die sich in dieser Feststellung bekundende Ausweitung des Gewissensbegriffs, der nach dem Verständnis Guardinis neben der ethischen Sphäre auch die kognitive umfaßt.

11 A.a.O., 9.

12 A.a.O., 21 ff.

Jesu die Summe aus aller Geschichte zieht, und daß sich diese Geschichte im mystischen Wachstum eines jeden Glaubenden nachvollzieht¹³.

Zeichnet sich der erste Brief durch theologischen Tiefgang aus, so der letzte durch seine persönliche Note. Seine Mitteilung wird ausdrücklich als die ‚Frucht‘ der langen Krankheit bezeichnet. Danach ist die Bilanz des Daseins, im ganzen genommen, ausgeglichen; denn jedes Leid zieht, geduldig getragen, immer auch einen ‚Lebensgewinn‘ nach sich. Die richtige Einstellung aber heißt: Vertrauen. Aber:

Vertrauen worauf? Auf das Leben? Die Ordnung des Daseins? Jedes Abstraktum wäre falsch; es muß vielmehr heißen: Auf Den, der die Welt geschaffen hat, sie erhält und sie in einem letzten Sinne regiert. Das Entscheidende ist Gottes Gesinnung, die es mit uns von Grund auf gut meint. Ist seine Weisheit, welche die Verflechtung des Daseins durchschaut . . . Ist endlich eine Macht, die im Letzten den Sieg Seiner Gesinnung über den Zustand des Daseins bewirken wird. Darauf zu vertrauen, ist der einzige Schlüssel, um bestehen zu können¹⁴.

Diese Sätze intonieren nochmals ein Grundmotiv des seit langem entwickelten Gottesverständnisses. Das, worauf sich das menschliche Gottesverhältnis letztlich bezieht, ist nicht ein durch Gott gegebener ‚Sinn‘, wie ihn die klassische Logos-Spekulation anstrebte, sondern dessen Selbstvermittlung in dem, was Guardini die ‚Gesinnung‘ Gottes nennt. Nun sieht sich auch das Bestreben, „ein letztes Fazit aus den Gedanken vieler Tage und Nächte“ zu ziehen, darauf zurückverwiesen. Doch die Vermittlung ist zweipolig; was sich von Gott her als dessen ‚Gesinnung‘ darstellt, ruft im Menschen jene Gegenbewegung hervor, die das Titelwort des Briefs ‚Vertrauen‘ umschreibt (Nr. 10).

Die zwischen den beiden Eckpfeilern liegenden Briefe behandeln Themen wie die christliche Weltverantwortung (Nr. 2 und 4), das Endgericht, verbunden mit dem Desiderat einer dieser Thematik gewidmeten Andacht (Nr. 3), das Schwinden der religiösen Erfahrung (Nr. 5), die Symptomatik Teilhard de Chardins (Nr. 6), den Widerstand gegen Norm und Bindung (Nr. 7), einen letzten Versuch, die gegenwärtige Situation zu begreifen (Nr. 8) und Gottes Streit um sein Recht (Nr. 9). Dabei greift dieser Brief mit der Fest-

13 A.a.O., 24.

14 A.a.O., 63.

stellung auf den vorletzten zurück, daß sich die Überzeugung seines Verfassers von der wurzelhaften Verkehrtheit des neuzeitlichen Verständnisses von Natur und Mensch endgültig bestätigt habe. „Wie mit Augen“ habe er zu sehen geglaubt, „warum der Schaden des Daseins unheilbar, warum das schlechte Gewissen unaufhebbar ist, solange dieser Grundzustand nicht erkannt und ihm nicht standgehalten wird“¹⁵. Im Streit Gottes um sein Recht aber geht es um nichts anderes als die ‚Berichtigung‘ dieser verkehrten Ansicht, deren Hauptgefahr darin bestehe, daß sich auch die Theologie „in diesen Charakter hineinziehen“ lasse¹⁶.

Wagt sich Guardini in den ‚Theologischen Briefen‘ weiter als je sonst aus der Ebene der Sachaussage hervor, so greift er in der von JOHANNES SPÖRL gleichzeitig mit dem Briefband herausgebrachten ‚Existenz des Christen‘ (von 1976) nochmals auf sein durch das Titelwort ‚Sorge um den Menschen‘ definiertes Grundanliegen zurück. Gleichzeitig war es ihm in diesem Werk vergönnt, ein auf dem Höhepunkt seines Schaffens gegebenes Versprechen – das ‚Wesen des Christentums‘ sprach von einer „seit langem vorbereiteten Christlichen Anthropologie“¹⁷ – wenigstens posthum einzulösen. Mit dem Hinweis auf den ‚Höhepunkt des Schaffens‘ ist freilich auch ein Absinken der Schaffens- und Gestaltungskraft angedeutet. Denn abgesehen von der wiederholt zutage tretenden Bruchstückhaftigkeit des Werks, weist es auch längst nicht mehr den von Guardinis ‚Originalpublikationen‘ her gewohnten Grad der Durchgestaltung und stilistischen Eleganz auf¹⁸. Der Mangel hat freilich auch seine Vorzüge. Wie die fehlende Glättung in den ‚Theologischen Briefen‘ die unverhüllte Gedankenarbeit zutage treten läßt,

15 A.a.O., 61.

16 Ebd.

17 Das Wesen des Christentums, 52.

18 SPÖRL konnte sich seiner schwierigen Aufgabe nur mit pietätvoller Behutsamkeit entledigen. Fehlendes (wie die Behandlung der Frage nach der Zukunft und dem Eschaton) durfte nicht ergänzt, wiederholt Entwickeltes nicht eliminiert werden, zumal das Ganze, wie ein Vergleich mit nachgelassenen Manuskripten lehrt, offensichtlich schon in Guardinis eigener Redaktion aus verschiedenen Fassungen zusammengestellt war. Eigens vermerkte Ausnahmen bilden lediglich das aus dem Nachlaß angefügte Schlußkapitel ‚Der christliche Einzelne (Theologie der Existenz)‘ sowie die im Anhang aufgeführten stichwortartigen Skizzen zur Fortführung der ausgearbeiteten Texte.

wird hier, in der ‚Existenz des Christen‘ wie kaum einmal sonst die Stimme Guardinis hörbar. Deutlicher als bei den stilistisch zurechtgeschliffenen Schriften ist die Diktion hier noch vom Vorlesungsstil geprägt, die spekulative Ausarbeitung dafür freilich auch von jener Selbstbeschränkung gekennzeichnet, die sich Guardini durch die Rücksicht auf ein Auditorium auferlegte, das mehr durch Loyalität und Bewunderung als durch die von ihm immer wieder geforderte Bereitschaft zu kreativem Mitdenken zusammengehalten wurde. Zum Teil mag sich daraus auch die befremdliche Tatsache erklären, daß Guardini nicht, wie vom Titel her zu erwarten ist, eine mit Hilfe des Instrumentariums der anthropologischen Grund- und Hilfswissenschaften durchgeführte Analyse des menschlichen Daseins bietet, sondern eine Befragung der großen Offenbarungsmysterien Gott, Urstand, Erlösung, Christus und Kirche nach ihrem anthropologischen Bezug. Positiv dürfte dieses exzeptionelle Verfahren mit dem religiösen Apriori der Ableitung zu tun haben, demzufolge erst der Offenbarungsgott den Menschen im Akt seiner Selbstmitteilung in jenes Verhältnis zu sich zieht, das ihn in seiner Existenz voll konstituiert¹⁹. Und hintergründig dürfte dabei sogar der von Scheler übernommene Grundsatz mitgespielt haben, daß, wie die den Menschen betreffende Offenbarungswahrheit, auch er, der Mensch selbst, „von vornherein und wesentlich anderer Natur (ist) als die einer einfachen gegenständlichen Erkenntnis“²⁰.

Wesentlich positiver stellt sich dieser irritierende Sachverhalt dar, wenn man ihn mit Hilfe des in der Vororientierung dargereichten ‚Schlüssels‘ angeht²¹. Wenn der Mensch in seinem personalen Selbstsein erst durch die göttliche Selbstzusage konstituiert ist – ‚Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen‘, lautete der Titel der Eröffnungsrede zum 75. Katholikentag –, bot die Existenzthematik Guardini nicht nur den willkommenen Anlaß, im Zug ihrer Horizontbestimmung nochmals auf seine theologischen Vorzugsthemen zurückzukommen. Vielmehr bediente er sich – im Gegenzug zur

19 Die Existenz des Christen, 5.

20 A.a.O., 4. Wiederholt unterstrich SCHELER in seinen anthropologischen Aussagen, daß der Mensch als das Prinzip der Vergegenständlichung selbst ‚nicht gegenstandsfähig‘ sei. Näheres in meinem Beitrag ‚Sinn und Funktion des religiösen Aktes‘, in: Stimmen der Zeit 195 (1977) 159–168.

21 Dazu nochmals das S. 85 Gesagte.

gewohnten Ausarbeitung der anthropologischen Thematik – eines wenn auch unreflektierten ‚indirekten‘ Verfahrens, um den Sinn des Menschseins aus der anthropologischen Rückbezüglichkeit der theologischen Aussagen herzuleiten. Wenn der Mensch in der Offenbarungswahrheit, wie die ‚Theologischen Briefe‘ versichern, ständig mitgemeint ist, konnte die Frage nach ihm dann auch umgekehrt aus der Perspektive dieses Mitgemeintseins geklärt werden. Die Richtigkeit dieses Ansatzes vorausgesetzt, hätte dann die ‚Existenz des Christen‘ geradezu als ein Novum im Ganzen der mit Pascal und Kierkegaard einsetzenden Analyse des christlichen Daseins zu gelten. Während ihre Initiatoren durchweg im Stil des üblichen Direktverfahrens vorgehen, wäre Guardini der Erste, dem es richtiger erschien, das Problem des Menschen im Blick auf das unendlich größere Gottesgeheimnis und der sich zu ihm abzeichnenden Relation aufzuarbeiten²². |

Bis zu einem gewissen Grad wird diese Annahme durch das vom Werk verfolgte Erkenntnis- und Sachinteresse bestätigt. Bei jenem geht es ihm darum, das assoziativ in Gang gesetzte Vorverständnis einer durchgängigen ‚Idolenkritik‘ zu unterziehen, dies jedoch im Unterschied zu Bacon in der Absicht, damit die Bedingungen gläubiger Rezeptivität zu schaffen. Nicht zuletzt liegt der Reiz der Ausführungen in der oszillierenden Schweben, die durch den unkalkulierbaren Übergang von beseitigtem Vorwissen zu dem sich langsam anbahnenden Sinnverständnis zustandekommt, wie es sich vom Offenbarungswort her nahelegt. Einmal wird sogar ausdrücklich von dem „Raum der Schweben“ gesprochen, der mit dem Hören des Offenbarungswortes entsteht²³. | Demgegenüber konzentriert sich das Sachinteresse auf die Ausarbeitung der personalen Dignität des Menschen. Im weiten Feld der anthropologischen Entwürfe der Nachkriegszeit dürfte sich kaum einer finden, der das personale Antlitz des Menschen mit vergleichbarer Eindringlichkeit herausstellte. Wenn irgendwo, ist hier der Herzschlag von Guardinis Anthropologie zu fühlen. Von daher rechtfertigt sich dann auch die breiträumige Entfaltung des biblischen Gottesbildes, vor allem auf der Basis der alttestamentlichen Schriften. Gleichzeitig wird aber

22 Der Begriff der ‚indirekten Anthropologie‘, wie sie Guardini dieser Ableitung zufolge in der ‚Existenz des Christen‘ vorlegt, wurde bereits S. 82 eingeführt.

23 Die Existenz des Christen, 23.

auch verständlich, daß dieser Schwerpunkt die eher ‚peripheren‘ Momente des Menschseins um ihr Eigengewicht bringt. Dennoch bleibt es ein offenes Defizit des Werks, daß die Themen ‚Menschenwerk, Arbeit, Macht, Geschlecht, Trieb, Liebe, Kampf, Krieg, Leiden, Krankheit, Mißerfolg, Unglück‘ nur unter dem Stichwortkatalog für die Fortführung aufscheinen²⁴. Daß Guardini für diese Fortführung auch die Todesthematik vorgesehen hatte, obwohl sie im Kapitel über die Urschuld und den christlichen Geschichtsbegriff bereits ausdrücklich behandelt wurde, dürfte sich aus einer selbstkritischen Einschätzung dieser Ausführungen erklären. Denn so eindrucksvoll er das – durch die Begriffe ‚Vernebelung der Todesrealität‘ und ‚Kapitulation vor dem Tode‘ signalisierte – Mißverhältnis des heutigen Bewußtseins zum Tod ausarbeitete, bleibt er doch eine ausdrückliche Explikation des gläubigen Todesverständnisses bis auf einige Hinweise schuldig, die den zerstörerischen Einbruch des Todes in das menschliche Sinnkonzept, seine Allgewalt, seine Unausweichlichkeit und ‚die Einmischung des Todeselements ins ganze Leben‘ betreffen²⁵. Das ist viel, im Rahmen einer christlichen Anthropologie aber doch wohl nicht genug, sogar am Standard der philosophischen Todesreflexion gemessen ein Ungenügen, das sich vermutlich aus der Überbetonung der Anfangsproblematik zu Ungunsten der Endperspektive erklärt. Um so sensibler – und eindringlicher – analysiert Guardini die Affinität des Menschseins zum Nichts. Denn: ‚Jede Aussage über den Menschen, die etwas Positives aussagt, sagt zugleich und eben damit, daß anderes nicht sei. Das könnte als Banalität erscheinen; im Menschen ist aber etwas, das an diesem ‚Nein‘ leidet, nämlich der Wille des Menschen, ‚ganz‘ zu werden; volles Können, volle Gemeinschaft, volles Leben zu haben . . . Dadurch bekommen die Fragen nach dem Wesen der menschlichen Existenz ‚Was bin ich? Wer bin ich? Warum bin ich, statt nicht zu sein?‘ – ihre eigentümliche Dringlichkeit‘²⁶. Daß in dieser Analyse der menschlichen Negativität, die durch Hinweise auf die geschlechtliche Unordnung, die Urschuld und die Schuldverhaftung des Menschen akzentuiert wird, die Fäden des Ganzen zusammenlaufen, wird durch die Tat-

24 A.a.O., 518.

25 A.a.O., 143–153.

26 A.a.O., 179.

sache belegt, daß Guardini gerade in diesem Zusammenhang sein Wahrheitsverständnis expliziert und die wiederholt angekündigte Bestimmung der göttlichen Liebe gibt. Von der Wahrheit heißt es im Sinn einer alten Modellvorstellung, sie sei wie eine Kugel, die im Maß ihrer Ausdehnung auch größere Berührungsflächen mit dem gewinne, „was außerhalb ihrer liegt“²⁷. Und die Liebe Gottes erscheint als der „Name für das schlechthin Unbegreifliche, daß Gott will, das Endliche solle sein und für Ihn etwas bedeuten“²⁸. Bezeichnend für die Großräumigkeit (um nicht zu sagen Weitschweifigkeit) des Werks kommt die mit der Analyse letztlich verfolgte Absicht erst dort zum Tragen, wo sie sich – über die Vorstufe einer eindringlichen Betrachtung über die ‚Heimlosigkeit und Gefangenschaft‘ – in das Kapitel von der ‚Verlorenheit des Menschen‘ fortsetzt und dort den Hintergrund für die Ausarbeitung seiner Erlösungsbedürftigkeit bildet²⁹. Sie wird im Zug eines weit gespannten ‚Ausgrenzungsverfahrens‘, das zunächst Fehleinschätzungen und Fehllösungen diskutiert, entwickelt. Wie es der indirekten Gesamtstrategie entspricht, wird die eigene Antwort dann aber nicht etwa formell gegeben, sondern – mittelbar – dem entnommen, was sich als der ‚Grundcharakter der Erlösung‘ ergibt, ganz so, als weise sich das Faktum am besten durch sich selbst über die Bedingungen seiner Rezeption durch den erlösungsbedürftigen Menschen aus. Und genauer besehen hat selbst diese Antwort den Charakter eines Verweises: des Hinweises auf Jesus Christus, in dem das Abstraktum ‚Erlösung‘ zur konkreten Heilswirklichkeit und damit zu jener Tatsachen-Wahrheit wurde, die mehr als jeder theoretische Vorentwurf über die Voraussetzungen ihrer Annahme besagt.

Wie eine groß angelegte Anwendung dieses Verfahrens nehmen sich die umfangreichen christologischen und ekklesiologischen Teile des Werkes aus, die, vor allem was das christologische Kapitel anlangt, den Eindruck einer Umkehrung der von Guardini ehemals entwickelten ‚literarischen Einübung‘ erwecken. Dienten ihm dort ausgewählte Gestalten der Geistesgeschichte als Orientierungshilfen beim Versuch einer Annäherung an die Gestalt Jesu, so erscheint

27 A.a.O., 181.

28 A.a.O., 132 und 183. Mit diesem Gedanken schlägt das Werk eine Brücke zum ersten der ‚Theologischen Briefe‘.

29 A.a.O., 138–142 und 197–212.

nun diese ihrerseits als der optimale Grenzfall menschlichen Existierens. Wie eine Schlüsselaussage wirkt in diesem Zusammenhang der Satz, daß in Christus „der ewige Sohn Gottes das gegen Gott empörte und vom Innersten her verstörte menschliche Dasein“ durchlebt, und daß er es gerade dadurch „zum Vater zurücklebt“³⁰. So macht Jesus gerade in seiner ‚dienenden Selbstverfügung‘ auf definitive Weise deutlich, „was und wer der Mensch ist“³¹. Mit einem offenen Zugeständnis an die Befremdlichkeit der indirekten Strategie – und hier ist die Stelle, wo er sich dieser am deutlichsten bewußt wird – erbringt Guardini die Rechtfertigung seiner ‚seltsam klingenden‘ These, indem er die Annahme von der Selbst-Verständlichkeit des Menschen im kritischen Durchgang durch die Menschenbilder der Wissenschaft, des Pantheismus, des Immanentismus und des Existentialismus Zug um Zug destruiert³². Dabei beweist ihm gerade der Pluralismus – und Antagonismus – der Interpretationen, daß der Mensch nur von Gott her im Gleichgewicht seiner Selbst gehalten wird und demgemäß so zu bestimmen ist, daß das ‚Von-Gott-her‘ und ‚Auf-Gott-Hin‘ als die grundlegende „Kategorie seiner Existenz“ erscheint³³. Als Person von Gott gewollt, ist er das Wesen, das sein Dasein nicht einem „Akt der Formung“, sondern einem kreatorischem ‚An-Ruf‘ verdankt.

Mit dem Übergang in die ekklesiologische Thematik gewinnt Guardini schließlich nach weit ausholendem Anlauf die Kategorie der schon in seinem zweiten Jesusbuch (von 1940) behandelten ‚christlichen Innerlichkeit‘, die ihm den entscheidenden Einblick in die Konstitutionsproblematik der gläubigen Existenz erlaubt³⁴. Aus ihr ergibt sich ihm die Frage, mit der er endgültig aus dem Horizont der vergegenständlichenden Deutungen ausbricht: Wie kann in einem Menschen ‚ein Anderer‘ sein?³⁵ Während diese Frage im Bereich der durchschnittlichen Mitmenschlichkeit nur metaphorisch bejaht werden kann, trifft sie für das christliche Inexistenz-Verhältnis in einem buchstäblichen Sinn zu; denn: „Jede lebendige christli-

30 A.a.O., 298.

31 A.a.O., 327.

32 A.a.O., 328–334.

33 A.a.O., 337.

34 A.a.O., 365 f. Dazu nochmals die Ausführungen S. 79 f.

35 A.a.O., 366.

che Erfahrung mündet . . . auf irgendeinem Wege in das ‚Christus in mir‘ und ‚ich in Ihm‘“³⁶. Aus diesem Wechselverhältnis geht ebenso das, was christliche Personalität besagt, wie das, was Kirche heißt, hervor. Dabei besteht zwischen Personalität und Kirche ein Begründungszusammenhang. Denn das ungeschmälerte ‚Sein in Christus‘ gelingt nur im Raum der Kirche; sie ist die Möglichkeitsbedingung der mystischen Inexistenz, oder, wie im weiteren Fortgang unter Berufung auf Kierkegaard gesagt wird, der Ort der ‚Gleichzeitigkeit mit Christus‘³⁷. Zusammen mit dem Zeitenabstand überwindet sie aber auch, wie Guardini in kritischer Abgrenzung von den modernen Kollektivismen zeigt, die soziale Diastase. So ist sie für ihn zugleich der ‚Raum‘, in dem die ‚Christus-Wirklichkeit‘ vom Glaubenden Besitz ergreift und ihm, zusammen mit dem Bewußtsein seines bergenden ‚Gemeintseins‘ durch Gott, die Freiheit zur liebenden Begegnung und schaffenden Kooperation mit Andern vermittelt³⁸.

Läßt man das Nachtragskapitel über den ‚christlichen Einzelnen‘, das den Haupttext eher kommentiert als fortführt, auf sich beruhen, so gehören Guardinis letzte Gedanken somit dem Ganzheitscharakter der Kirche und dem mit ihr aufgeworfenen Autoritätsproblem. In diesem Zusammenhang geschieht etwas Denkwürdiges: Guardini, der in seiner Frühzeit das Stichwort vom ‚Erwachen der Kirche in den Seelen‘ ausgegeben hatte, spricht jetzt vom ‚Erwachen‘ des Begriffs ‚Volk Gottes‘, mit dessen Einführung das Zweite Vatikanum seinen wahrhaft „charismatischen Charakter“ bewiesen habe³⁹. Vom Menschen ist in diesen abschließenden Erwägungen auf zweifache und durchaus unterschiedliche Weise die Rede. Einmal insofern, als er vom Autoritätsanspruch der Kirche getroffen und, ungeachtet der dadurch erlittenen Irritation, zum Bewußtsein seiner Mitverantwortung gebracht wird⁴⁰. Zum andern so, wie es Guardini in seiner Deutung der ‚Göttlichen Komödie‘ von Beatrice

36 Ebd.

37 A.a.O., 376–380. Dieselbe Perspektive hatte GUARDINI bereits in seinen ‚Die Kirche des Herrn‘ überschriebenen Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche (von 1965, 59–70) entwickelt.

38 A.a.O., 387.

39 A.a.O., 401 f.

40 A.a.O., 413 ff.

sagt, die, nachdem sie ihren Auftrag erfüllte, an ihren Platz in den Rängen der Himmelsrose zurückkehrt⁴¹.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in Guardinis Deutung des Menschen abschließend etwas Vergleichbares geschieht: Nachdem die Untersuchung den Menschen in der Tiefe seiner Schuld- und Todverfallenheit ausgeleuchtet und bis zur Höhe seiner Inexistenz in Christus begleitet hatte, weist sie ihm schließlich seinen Platz in jener lebendigen Gemeinschaft zu, die für ihn gleichzeitig Ordnung und Geborgenheit bedeutet. Denn der Kirche angehören, heißt für sie, sich den Gedanken nahekomen lassen, „daß der einzelne Glaubende nicht nur aus sich selbst lebt“⁴². Und sie fügt dem die weit ausgreifende Bemerkung hinzu: „Niemand weiß, aus welchen – vielleicht räumlich entfernten oder zeitlich vergangenen – gläubigen Existenzen heraus sein eigener Glaube gespeist wird, sein Tun Kraft bekommt – ebenso wenig wie er weiß, welche Menschen er selbst mitträgt“⁴³. Das ist zwar ganz unprätenziös gesagt; doch hat es durchaus den Rang der frühen Formel. Wie jene spricht auch dieses Wort von einem Bewußtwerden der geistigen und personalen Wechselbeziehungen, die menschliches und christliches Dasein erst wirklich sinnvoll und ‚lebenswert‘ erscheinen lassen. Gleichzeitig wird in diesen abschließenden Passagen über die Kirche deutlich, daß es – abgesehen vom Schrifttum Rahners – kaum ein Werk der neueren Theologie geben dürfte, das den Gedanken der anthropologischen Rückbezüglichkeit der Glaubenswahrheiten so kraftvoll ausarbeitet wie die ‚Existenz des Christen‘; wenn irgendwo, liegt in diesem Umstand die Rechtfertigung ihrer Publikation⁴⁴.

41 Die Engel in Dantes Göttlicher Komödie, 113 ff.

42 A.a.O., 409.

43 Ebd.

44 Sofern sich mit der posthumen Veröffentlichung des Werks die Hoffnung auf Einleitung einer Guardini-Renaissance verbindet, kann seine Würdigung nicht ohne den riskanten Versuch einer Prognose abgeschlossen werden. In der Frage einer breiträumigen Rezeption wird eine analytische Betrachtung des Nachlaßbands zunächst freilich eher skeptisch stimmen. Denn so bestechend sich die indirekte Strategie ausnimmt; um voll überzeugen zu können, müßte sie dem Autor reflexer bewußt geworden und von ihm demgemäß auch systematischer eingesetzt worden sein, als dies tatsächlich der Fall ist. Verschärft wird dieser Eindruck noch durch den Umstand, daß im Vergleich zu den zeitkritischen Untersuchungen der ersten fünfziger Jahre, aber auch zu dem bibeltheologisch orientier-

Wenn es zutrifft, daß die ‚Existenz des Christen‘ als eine Umkehrung des mit den großen Interpretationen ins Werk gesetzten Annäherungsverfahrens zu gelten hat, fällt der Blick zuletzt nochmals auf diese ‚Orientierungsversuche‘. Auch wenn in dem nachgelassenen Werk die Stimme des Autors deutlicher als in einem der früheren hörbar wird, läßt sich doch nicht bestreiten, daß er in den interpretierenden Arbeiten, die durchweg Gestalten vom Typus des Existenzdenkers galten, am präsentesten ist. Auf die Frage, wo Guardini als Autor in seinem Werk selbst vorkommt – und sie läßt sich am Ende eines auf ihn selbst angesetzten Deutungsversuchs nicht umgehen –, wird man darum mit dem Hinweis auf diese Monographien antworten müssen. Dazu berechtigt nicht zuletzt die Tatsache, daß sich aus den deutenden Worten, oft ganz unversehens, das Bild des Interpreten erhebt. So aber entspricht es nicht nur dem Grundsatz aller Hermeneutik, daß der gesuchte Sinn nur so weit aufzuspüren ist, wie sich der Interpret auf ihn einläßt, ihn sich ein-

ten Jesusbuch von 1940 eine deutliche Zurücknahme der Positionen zu verzeichnen ist. Während Guardini im ‚Ende der Neuzeit‘ sogar noch mit der Möglichkeit einer personalen Selbstwerdung im Kollektiv der Massengesellschaft rechnete, werden die durch den gegenwärtigen Stand der gesellschaftlichen Verhältnisse gegebenen Existenzbedingungen einschließlich ihrer theoretischen Deutungskonzepte nunmehr einer durchgängigen und auf ein radikales Verdikt hinauslaufenden Kritik unterzogen. Gleichzeitig bleiben die von der Selbstreflexion der modernen Industriegesellschaft ans Licht gehobenen Krisenphänomene auf befremdliche Weise außer Betracht. Demgemäß fehlen fast alle Hinweise auf das, was die existentialistische Daseinsanalyse, die Soziologie, die Tiefenpsychologie und die Verhaltensforschung zur Erhellung der *conditio humana* einbrachten. Nimmt man hinzu, daß Guardini wie die systemtheologischen Entwürfe der Gegenwart auch die Ergebnisse der neueren Exegese auf eine – vor allem im Zusammenhang mit seiner Deutung der biblischen Urgeschichte – fast provokatorische Weise ignoriert und zudem das Schriftwort geradezu fundamentalistisch mit ‚Offenbarung‘ gleichsetzt, so möchte man in der Frage der Prognose eher negativ votieren. Wesentlich anders stellt sich die Sachlage freilich dar, wenn man nach den möglichen Motiven des ‚Zurückbleibens‘, auch hinter eigenen Positionen, sucht. Wie die wiederholten Aufforderungen an das Auditorium zu intensivem Mitvollzug erkennen lassen, besteht der zentrale Beweggrund in dem Bestreben nach optimalem Einvernehmen mit dem angesprochenen Hörerkreis. Um ihn bei keinem Schritt zu überfordern, holt der Gedankengang nicht nur breiträumig aus; er kehrt auch immer wieder zu schon bekannten Belegstellen und Argumentationen zurück, so daß streckenweise der Eindruck eines Stillstands des Gedankens entsteht. Das bedingt zwar eine ‚innere‘ Unfertigkeit des Werks, die seine ‚äußere‘ Fragmentarität nur umso stärker hervorhebt; doch ergibt sich daraus auch das,

verleibt und sich ihm übereignet, sondern mehr noch der inneren Affinität, in der sich Guardini zu dem von ihm vorzugsweise gedeuteten Denkertypus bewegt. Das bringt es mit sich, daß ihm im Zusammenhang seiner Interpretationen Sätze gelingen, die mindestens ebenso sehr auf ihn selbst wie auf die interpretierten Gestalten zu treffen.

Das eindrucksvollste dieser Zeugnisse – die Charakteristik Pascals in der ihm gewidmeten Monographie – wird in seiner Authentizität durch den überraschenden Umstand bestätigt, daß die aufscheinende Ähnlichkeit mehr der Altersphysiognomie Guardinis als dem Bild des mit seinem Werk gleichzeitigen Autors entspricht. Im Maß, wie er verstehend in die Gestalt Pascals eindringt, erreicht der Deuter jene Altersstufe, die dem vom Schauer der Ewigkeitserfahrung ergriffenen Pascal gleichkommt. Keine Würdigung kann darum das jemals einholen, was dieses unwillkürlich entworfene Selbstporträt besagt:

was man seine ‚Atmosphäre‘ nennen könnte. Es ist die Atmosphäre des großen Atems, der inneren Monumentalität und einer geistigen ‚Statik‘, die dem Leser im Zusammenwirken dieser Faktoren den Eindruck vermittelt, mehr noch als mit den vorgetragenen Gedanken mit dem Vortragenden selbst konfrontiert zu sein, der sich in einer unablässig kreisenden Denkbewegung bemüht, ihm etwas von der eigenen im Glauben gewonnenen Existenzsicherheit zu vermitteln. In größeren Einheiten rezipiert, gewinnt diese Diktion eine hohe Suggestivität und Kraft. Inmitten einer auf kurzatmige Informationen bedachten Zeit entsteht hier, so zeitfern wie nur möglich, eine geistige Zitadelle, in der sich, bei aller Monotonie des Sprachflusses, eine Übereignung von Existenzsicherheit und Lebensweisheit ereignet. Man ist versucht, die primäre Qualität dieses Redens noch nicht einmal so sehr in den vermittelten Einsichten als vielmehr in ihrem therapeutischen Effekt zu suchen! Wenn aber das zutrifft, ist das Werk, ungeachtet seines ‚retardierenden‘ Charakters, von höchster Aktualität, die sich als solche vor allem dem von Angehörigen der jüngeren Generation gebildeten Leserkreis mitteilen dürfte. Gerade so entspricht es den vom Autor eingangs entwickelten Prinzipien. Keine abstrakte Lehre vom Menschen sollte geboten werden; vielmehr sollte von den Mysterien der Offenbarung in einer Weise die Rede sein, daß sich der Mensch in seiner Existenzproblematik darin gespiegelt, in Frage gestellt und beantwortet sehen konnte. Wenn es zutrifft, daß im gegenwärtigen Umschichtungsprozeß des Glaubensbewußtseins ein neuer Sinn für die Rückbezüglichkeit der Glaubensmysterien entstand, stehen die Zeichen für eine Guardini-Renaissance günstiger, als es die Vordergrundssymptome befürchten ließen. Und dann hat gerade die ‚Existenz des Christen‘ der Wiederbegegnung mit dem schon halb vergessenen Autor wirksam vorgearbeitet.

Er ist nicht Lehrer, wie er denn auch keine Schüler gehabt hat. Er ist kein methodischer Führer, sondern anrührende Macht, bewegende Erschütterung . . . Er hat die Probleme stehenlassen und sein Herz in die Hand Gottes gegeben. Den Abschluß hat er nicht durch Beweis und Definition, sondern durch Schweigen gezogen⁴⁵.

Vor diesem Bild muß jeder Widerspruch verstummen; denn es glättet und beschönigt nichts. Es bekennt sich zur Not der ungelösten Probleme und ‚antwortlosen Fragen‘. Und es ist überdies das Plädoyer für eine Existenz, die sich die Rettung aus ihren Bedrängnissen zuletzt von einem Akt der Selbstübereignung an den verspricht, der in seinem ‚Herrentum‘ zugleich die Gewähr dafür ist, daß der Mensch auch dort, wo ihm kein Sinn ersichtlich wird, dieses Sinnes im Vertrauen auf ihn versichert sein darf. Insofern setzt es sich bruchlos in das ‚Gebet in der wählenden Stunde‘ fort, das Guardianis Abschiedswort in Gestalt seiner ‚Theologischen Briefe‘ beschließt und in der Anrufung gipfelt:

Im Geheimnis des Schweigens waltest Du!

45 Christliches Bewußtsein, 18.

REGISTER

I. NAMEN

- Adam 13, 123 ff.
Adorno 14, 74
Anselm von Canterbury 53
Augustinus 17, 21 f., 28–32, 34, 37 ff.,
48 f., 52, 65, 69 f., 73
- Babolin 18
Bacon 140
Balthasar 10, 15, 25–28, 32, 34, 38,
40 f., 43, 55, 88, 91, 111, 115
Baltzer 75
Becker, C. H. 63
Becker, W. 125
Benjamin 14 f., 36
Bernhart 13, 124 f.
Biser 46, 55, 69, 71, 75, 89, 98
Bloch 95
Blumenberg 89, 95
Buber 19 f., 33, 46, 75, 114, 128
Buddha 78
Bulgakoff 49
- Chenu 15
Cobb 121
Congar 15
- Dante 28, 30, 34 f., 41–44, 48, 52, 65,
96, 144 f.
Dirks 18, 25, 92 f., 108, 132 f.
Dostojewskij 17, 21, 27 f., 34, 41,
48 ff., 52, 63, 65, 81
- Ebner 33
Ehrenfried 114
Eicher 121
- Färber 50
- Feuerbach 9, 117
Forster 9
Friedrich 54
Fuchs 121
- George 30
Gerber 130
Goethe 14, 60, 100
Gröber 114
Gucht 15
- Harnack 78
Hartmann 117
Hegel 69
Heidegger 20, 33
Heiler 124
Henrich 12
Hesse 19 f.
Hölderlin 17 f., 21, 27, 34 f., 44 ff., 49,
52, 54–58, 65, 72 f., 99
- Jaspers 20, 87 f., 91
- Kahlefeld 9
Kampmann 13
Kierkegaard 11 ff., 22, 27, 38–41, 57,
83, 91, 135, 140, 144
Klein 121
Koch 50, 124
Komarowitsch 29
Kraft 17
Krebs 115
Krings 30
Krüger 88 f., 92 ff.
Kuhn 9, 31, 54
Kumpf 10, 25, 64, 102, 110
Kunisch 35, 37, 44 f., 55

- le Fort 13, 129
 Link 15
 Leo XIII. 49
 Lessing 12, 57
 Lopez Quintas 12
 Lubac 15

 Mahr 10, 13, 17, 20
 Maier 14
 Marx 9, 93, 108, 117
 Mercker 16 f., 123 f.
 Messerschmid 24, 106, 112, 131
 Möhler 106
 Mörike 34 f., 46 ff.
 Mühlen 15, 20
 Müller 132
 Münster 92 f.
 Mussner 74

 Newman 127
 Nietzsche 23, 27, 36, 40, 47, 56, 62 f.,
 96, 101, 117
 Nossack 14, 96, 128
 Novalis 44

 Onasch 49

 Pannenberg 120 ff.
 Pascal 21, 27 f., 30, 34, 40 f., 49 f.,
 52 f., 70–73, 83, 108, 140, 147
 Péguy 42
 Pelz 77
 Pieper 102 f.
 Pius XI. 49
 Platon 29, 31, 34, 38, 53
 Przywara 20, 52, 114

 Raabe 34
 Rahner 15, 86, 96, 120, 122, 145
 Rilke 14, 27, 34 f., 37, 44, 48, 54 f., 58,
 60
 Robinson 121

 Rössler 125
 Rosenzweig 33

 Sauer 67, 71
 Scheler 34, 63, 85, 139
 Schlette 10, 31
 Schmaus 20, 114
 Schmid 11
 Schmidt 18, 24, 131
 Schneider 13, 24 f., 131 f.
 Scholl, H. 110
 Scholl, S. 110
 Schoof 124
 Schreier 44
 Seckler 50
 Seiterich 52
 Sokrates 34
 Solowjew 28, 49
 Splett 83
 Spörl 12, 17, 85, 138
 Steiger 121
 Steinbüchel 33
 Strauß 96
 Strehler 102

 Tewes 102, 112
 Teilhard de Chardin 137
 Theunissen 94 ff.
 Thomas von Aquin 49, 51

 Vergil 43
 Vorgrimler 15

 Warning 15
 Wechsler 12 f., 19, 26 f., 29, 103, 114
 Weizsäcker 19, 52
 Weiger 110
 Windelband 92
 Wucherer-Huldenfeld 53 f.
 Wust 13

 Zander 49

II. SACHEN

- Ästhetik 32 f., 37
Akosmismus 136
Alexandrinismus 36
Angst 133
Anschauung 55
Anthropologie 81 ff., 138–145
– indirekte 82, 85, 140, 143
Antimodernismus 18, 50, 63, 115
Antiplatonismus 53, 93
Atheismus 63, 102, 128
Aura 15
Autonomismus 62, 89, 94
Autorität 102 f., 144
- Begegnung 103 f., 122
Bekenntnis 23, 30 f.
Bildung 105, 107
– liturgische 104–107
Bildungslehre 107
Biographie 10, 72, 75
- Christentum 69 ff., 71 f., 76 f., 79 f., 94 f.
Christologie 56 f., 65 f., 68, 73–78, 123, 142
– von innen 71
- Dasein 40 f., 90, 104
– raum 44 f., 54, 58 f., 77
Denken 10, 24
Denkform 22 f., 29, 37, 135
Dialog 33 f.
- Eigentlichkeit 14, 74
Endliches 86, 132
Epiphanie 47
Erfahrung 53, 75, 115 ff.
– religiöse 109, 115, 116 f., 119, 128 f.
Erziehung 101 ff., 107
Existenz 21, 86, 116, 141, 143, 148
– denker 21, 24, 30, 37, 51, 133, 147
– erhellung 21
- Form 32, 82
Fortschritt 98
- Freiheit 50, 103, 130
Furcht 116
- Gegensatz 19, 32, 39 f., 45, 52 ff.
– lehre 52 ff.
Gegenständlichkeit 139
Gehorsam 127
Gemeinschaft 106
Geschichte 87, 92, 100, 129
– Gottes 121, 129, 136
Ghetto 49 f., 63, 97, 128
Gespräch
– inneres 31, 33 f.
Gestalt 24 f., 27, 29 ff., 32, 44, 51, 67
– wahrnehmung 22, 32, 37, 51, 67
Gewissen 136, 138
Glaube 18, 60, 96, 109, 123 ff., 126–130, 135, 145
– geschichte 129 f.
– verständnis 130
Gott 31, 59, 86, 89, 121, 135 ff.
Götter 45 f., 56, 58
Gottesbeweise 53
– ontologischer 53, 61
Gottesnacht 46, 108, 128 f.
Grenze 61 f., 98
– erfahrung 61
- Heil 96
Heilbringer 72, 110
Heiliges 118 f.
Heilsgeschichte 85
Hermeneutik 147
Himmelsrose 42 f.
Höhe 58–62
- Identität 80
– krise 84 f., 144 f.
Inexistenz 77, 129 f., 144 f.
Innerlichkeit 54, 58 ff., 71, 77 ff., 117, 129, 143
Interpretation 14 ff., 22 ff., 35 ff.,
- Intuition 28–31, 53, 60, 67, 92

- Jesus Christus 45 ff., 56 f., 65 f., 69 f.,
73–80, 125, 144
- Abhebung 78
 - Andersheit 68, 74, 77
 - Bilder 72 f.
 - Blick 47, 75 f.
 - Ewigkeit 47
 - Herrentum 73, 148
 - Menschlichkeit 49, 65, 73 f.
 - Mittlertum 78 f.
 - Psychologie 65, 73, 75
 - Wiederentdeckung 71, 80
 - s. a. Passion
- Jugendbewegung 102
- Kanonizität 66 f.
- Kernenergie 98
- Kirche 79 f., 106, 123 ff., 144 f.
- bewußtsein 80
- Konkretes 29, 53, 55, 92
- Kosmos 52, 82 f., 93
- Künstler 32, 34–37
- Kultraum 104 f.
- Kultverhalten 104 ff.
- Kultur 91, 93, 97 f.
- Kunstwerk 25, 35 ff.
- Landschaft 42, 52
- Leistungszwang 60, 77
- Leitgestalt 11, 26
- Liturgie 105 ff.
- Liturgische Bewegung 73, 101, 104 f.
- Bildung 104 ff.
- Logik 53, 55
- Logos 31, 137
- Macht 91, 93, 98
- Massengesellschaft 90 f., 107
- Meditation 59, 117
- Mensch 23, 38, 43, 58, 71, 81–87, 90,
98, 116, 118 f., 139, 141, 143 f.
- optimierter 61 f.
 - unvollständiger 98 f.
- Methode 47 f., 65–69, 71 ff., 74, 78,
103, 140 f.
- historisch-kritische 66 ff.
- Mikrokosmos 42, 82
- Nationalsozialismus 110 f.
- Natur 41, 55, 90, 95, 97
- beherrschung 94 f.
- Neuzeit 87 ff., 94
- Nichts 62, 83, 141
- Numinoses 117 ff., 128
- Offenbarung 78 f., 118–123, 139
- geschichte 120 f.
- Orakel 62
- Orientierungshilfe 34, 45, 48, 50 f.,
72, 78, 147
- Pädagogik 101 f.
- Paradies 122 f.
- Paradox 53
- Passion 70 f., 75 f., 134
- geheime 70, 75
- Person 83, 86, 91 f., 107, 139, 141
- Persönlichkeit 91 f., 97
- Polarität 44 f., 54 f., 58 f., 116, 121
- Praxis 93, 99
- Psychologie 59
- Religion 115, 117, 119, 127 f.
- geschichte 119
 - philosophie 115
- Reproduktion 14 f., 36
- Rezeption 14 f., 18, 37
- geschichte 16 f., 20
 - theorie 37
 - verzicht 15, 20, 112
- Rezipient 119
- Rolle 102
- konflikt 26
- Rückbezüglichkeit 38 f., 86, 107, 145,
147
- Sammlung 60
- Schicksal 62
- Schöpfung 86, 136
- Schweigen 99, 135, 148
- Schwermut 119, 123, 132
- Seinsgeschichte 33
- Selbstsein 83, 85, 104
- Selbstübernahme 39 f., 83 f., 87
- Selbstüberschreitung 83

Selbstverfehlung 83	Verzweiflung 39
Sinn 117, 136	Vision 28, 42
Situation 87f.	Vorsehung 98
Sprache 19, 33, 118	
– Denken 31, 33	Wagnis 135
– Stil 114, 139	Wahrheit 12, 30, 35 f., 56, 93, 99, 142
Standhalten 9, 46, 107 ff., 127	Wahrnehmung 30, 51
Symbol 104f.	Welt 51–57, 63 f., 81 f., 116
Systemverzicht 26 f., 114	– bild 40, 44, 51 f., 63, 88
	– gestalt 41, 51, 54, 81 f., 85, 116
Tabu 49	– veränderung 18, 93, 108
Tapferkeit 109	Weltanschauung 34, 63 f.
Technik 88, 127	– christliche 34, 63
Theologie 71, 113–123, 125, 134, 138	Widerstandsbewegung 110
theologische Archäologie 86	Wirkungsgeschichte 15, 19, 33
Tod 134, 141	Wissenschaft 63, 99
Tugend 109	Wort 119
	– offenbarung 119 f.
Veränderung 9, 93, 107 ff., 112 f., 131	
Vereinsamung 76, 109, 126, 128	Zeichen 104 f.
Vertrauen 137	Zweifel 134

III. WERKE

- Begegnung und Bildung 103 f.
Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal 19, 28, 40 f., 53, 69 ff., 83, 108, 147 f.
Dante-Studien 41–44, 72
Das Ende der Neuzeit 17, 87 f., 109, 126 f.
Das Gute, das Gewissen und die Sammlung 60
Das Herrentum Christi 73
Das Wesen des Christentums 77–81
Der Engel in Dantes göttlicher Komödie 28, 43 f., 144 f.
Der Gegensatz 17, 29, 51 ff.
Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik 110
Der Herr 69, 73–111
Der Tod des Sokrates 42
Die Annahme seiner selbst 21, 84 f.
Die Bekehrung des Aurelius Augustinus 17, 22 f., 28, 31 f., 37, 69
Die Existenz des Christen 2, 21, 65, 73, 81, 85 f., 103, 138–145
Die Kirche des Herrn 38, 80, 124 f., 144
Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung 32
Die Macht 87–91
Die menschliche Wirklichkeit des Herrn 73
Die Offenbarung als Geschichte 120 f.
Die Waage des Daseins 110
Freiheit, Gnade, Schicksal 17
Gegenwart und Geheimnis 35, 46 f.
Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit 17, 35, 44 ff., 52, 55–58, 69, 72, 88, 108 f.
In Spiegel und Gleichnis 82, 93
Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments 47, 60, 65–68, 74, 76 f.
Landschaft der Ewigkeit 42 f.
Liturgische Bildung 80, 104–107
Religiöse Erfahrung und Glaube 38
Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk 17, 19, 48 f., 81
Religion und Offenbarung I 29 f., 84, 115–118, 122 f.
Sorge um den Menschen 81, 97 ff., 102 f., 127
Stationen und Rückblicke 26, 29, 31 f., 34, 114
Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens 109
Theologische Briefe an einen Freund 24 f., 89, 109, 113, 122, 127 ff., 133–138, 142
Unsere geschichtliche Zukunft 18, 92 ff., 108
Unterscheidung des Christlichen 39 f., 83, 132
Vision und Dichtung 28
Vom Geist der Liturgie 80, 105
Vom Leben des Glaubens 112
Vom Sinn der Kirche 17, 80, 123 f.
Vom Sinn der Schwermut 132
Vom stilleren Leben 21

Von heiligen Zeichen 80, 105
Welt und Person 17, 45, 58–64, 81
Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins 14, 27, 54 f.
Zur Struktur des augustinischen Existenzbewußtseins 21